اقبال اور مغربی فکر

پروفیسر وحید الدین

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر

اقبال اور مغربی فکر

پروفیسر سید وحید الدین

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی سرینگر

© کشمیر یونیورسٹی، سرینگر

بار اول

تعداد پانچ سو

اکتوبر سنہ ۱۹۸۱ء

قیمت:

خوشنویس: محمد یعقوب

مطبوعہ: سغیہ پرنٹنگ پریس، کرن نگر

فہرست

پیش لفظ

ہر سال اقبال انسٹی ٹیوٹ میں سمیناروں کے علاوہ توسیعی لیکچروں کا بھی
نتظام کیا جاتا ہے۔ ان لیکچروں کے لیے ماہرینِ اقبالیات یا ایسے علما اور اسکالروں کو دعوت
ی جاتی ہے جن کی اقبال اور اُن سے متعلق مسایل و مباحث سے واقفیت اور بصیرت
سلّم ہے۔ گذشتہ سال جون میں ہماری درخواست پر پروفیسر سید وحید الدین نے اقبال
ر دو توسیعی لیکچر دیے تھے۔ پہلے لیکچر کا عنوان "اقبال گوئٹے اور نٹشے" تھا اور دوسرے کا
قبال کے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں مغربی فکر کا حصہ"۔ یہ دونوں لیکچر اب نظرثانی اور
و ضمیموں کے اضافے کے بعد "اقبال اور مغربی فکر" کے عنوان سے شایع کیے جا رہے ہیں۔

پروفیسر سید وحید الدین عرصۂ دراز تک عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد کے فلسفے کے شعبے
ر پھر دہلی یونیورسٹی کے فلسفے کے شعبے کے صدر رہے ہیں۔ انہوں نے مغربی فلسفے کا خصوصی
طالعہ کیا ہے اور فلسفے کے ایک ممتاز معلم اور بزرگ دانش ور کی حیثیت سے پورا ملک
ن سے واقف ہے۔ اُن کی کتابیں اور مضامین علمی حلقوں میں بڑی قدر و منزلت کی
یثیت سے دیکھے جاتے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے انگریزی میں زیادہ لکھا ہے، مگر اردو میں
ی اُن کے مضامین میں فکرِ روشن اور شگفتگیٔ اسلوب دونوں مل کر بیان کو حسنِ بیان بنا
یتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ ان لیکچروں سے اقبال کے عرفان اور مغرب کے اُن پر اثرات
بتوں کی شناخت میں مدد ملے گی۔

اردو کیا، ہندوستان کی بیشتر زبانوں کے شعرا پر مغرب کا اثر انگریزی ادب کے

واسطے سے ہوا ہے۔ اقبال کے اس امتیاز کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ وہ زیادہ تر براعظیم یورپ خصوصاً جرمنی کے فکر و فن سے متاثر ہوئے ہیں۔ کانٹ، ہیگل، فشتے، نٹشے گوئٹے سب جرمن تھے۔ برگساں فرانسیسی تھا۔ ہیگل اور گوئٹے کے اثرات کا اعتراف تو انہوں نے "بکھرے خیالات" میں سب سے پہلے کیا تھا لیکن دوسرے حکیموں کے متعلق بھی ان کے کلام اور نثری تحریروں میں جا بجا اشارے ملتے ہیں اور گوئٹے کے سلام مغرب کے جواب میں تو انہوں نے پیام مشرق جیسا شاہکار ہمیں دیا۔ ان اثرات کا مطالعہ نہایت دلچسپ ہے۔ اقبال کو صرف مغرب کا خوشہ چیں نہیں کہا جا سکتا، نہ ان کے فکر و فن کو مغربی اثرات کو نظر انداز کر کے سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ بقول ہرمن ہیس، ہندوستانی، اسلامی اور مغربی تینوں اقلیموں کے حاکم ہیں۔ روشنی کے ان تین دھاروں سے اُن کی فکر روشن کا مینار تعمیر ہوا ہے۔

اقبال کے یہاں دو شاعروں کا اثر سب سے نمایاں ہے۔ ایک پیر رومی کا اور دوسرے گوئٹے کا۔ اقبال نے غالب کو گوئٹے کا ہم نوا کہا ہے اور پیام مشرق میں اپنا اور گوئٹے کا موازنہ کرتے ہوئے جہاں اُسکی عظمت کا اعتراف کیا ہے، وہاں اپنی لاج بھی رکھ لی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ پروفیسر سید وحید الدین کے ان دونوں لیکچروں کے مطالعے سے نہ صرف اقبال کے مزید مطالعے کی تحریک ہوگی، بلکہ مغربی فلسفیوں اور مغربی شعرا کے سنجیدہ مطالعے کا جذبہ بھی پیدا ہوگا۔ انسانیت کے کارواں کو مغرب کی دین بڑی گرانقدر ہے اور اس نئی مشرقیت کے فروغ کے لیے جو اقبال کا مشن تھا، ہمیں مشرق اور مغرب دونوں کی روح کو جذب کر کے، ایک نئے انسان کی تخلیق کے لیے فضا ہموار کرنی ہوگی۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ اسی نصب العین کو سامنے رکھ کر کام کر رہا ہے۔

آلِ احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونیورسٹی
سری نگر۔

اقبال، گوئٹے اور نیٹشے

گوئٹے اور نیٹشے کا اقبال پر اثر ان کے فلسفہ کی تشکیل میں اتنا نمایاں نہیں جتنا کہ ان کے شاعرانہ تخیلات، جمالیاتی تجربہ اور انقلابی تحرکات کی نشو و نما پر رہا ہے۔ یہ بات تو اقبال کے سرسری مطالعہ سے بھی واضح ہو جاتی ہے۔ سب سے پہلے تو یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جرمن ادب اور فلسفہ کا بڑا گہرا تعلق رہا ہے۔ خاص طور پر کلاسیکی دور میں۔ جرمن ادب نے فلسفہ کو متاثر کیا اور جرمن فلسفہ نے ادب کو۔ گوئٹے خود فلسفیانہ مفکر اس معنی میں نہیں تھا کہ اس نے کسی نظام فکر کی داغ بیل ڈالی ہو۔ لیکن اسی کے ہم عصر شلر نے کانٹ کے فلسفہ کا بغائر مطالعہ کیا تھا اور کانٹ کی اخلاقیات پر اس نے جو تنقید کی ہے اس کی اہمیت اب بھی باقی ہے۔ کانٹ کے افکار میں ایک خاص قسم کا تناؤ پایا جاتا ہے اور یہ تناؤ کسی طرح عبور ہونے نہیں پاتا۔ انسانی عقل (UNDERSTANDING) جب ماورا کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے تو خود ایسے تضادات میں پھنس جاتی ہے جن کے درمیان کوئی ہم آہنگی پیدا نہیں کی جا سکتی۔ یہ تناؤ اخلاقیات میں سب سے زیادہ الجھن میں ڈالتا ہے۔ فرض اور میلان کی کشمکش ہر وقت انسان کو مضطرب رکھتی ہے۔ جو مجھے چاہیے اور جو میں چاہتا ہوں،

دور کو بالکل اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا۔ بڑھاپے میں بھی وہ جوانی کی بیتابیوں، خوابوں، اضطراب اور تمناؤں کو اپنے اندر اس طرح سمو لیتا ہے کہ جوانی بھی بڑھاپے کی ایک صفت معلوم ہونے لگتی ہے۔ اس کا بڑھاپا حسرتوں اور کھوئی ہوئی متاع پر نالہ و زاری سے عبارت نہیں ہے۔ یہی وجہ تھی کہ گوئٹے نے اپنی آخری عمر میں حافظ کا مطالعہ کیا اور اس کی سدا بہار شاعری سے اتنا متاثر ہوا کہ عشق و محبت کے نغمے اس کے قلم سے بے ساختہ نکلنے لگے۔ جس کی وجہ صرف یہ تھی کہ بڑھاپے میں بھی اس کی تمنا بیدار تھی اور کسی کی محبت اسے مضطرب رکھتی تھی۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم گوئٹے کے آخری دور سے بحث کریں، اس کے سب سے زیادہ موثر دور کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ چونکہ گوئٹے مغربی فکر میں اس حیثیت سے نمودار نہیں ہوتا کہ اس نے حافظ کے دیوان کے مقابل خود ایک دیوان کی تخلیق کی اور مشرقیت میں اس طرح کھو گیا کہ مغربیوں کے لیے وہ ایک بیگانہ نظر آنے لگا۔ مغرب میں تو اسکی امتیازی شان اس کے ڈرامہ "فاؤسٹ" کی تخلیق میں ملتی ہے۔ فاؤسٹ میں اس نے اپنی تخلیق کا نچوڑ سمو دیا ہے اور فاؤسٹ کی شخصیت میں ہم کو بعض ایسے اجزا ملیں گے جن سے بعد میں اقبال کی شاعری بہت متاثر ہوئی۔ اقبال کے خیال میں "شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرایہ میں انسانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا۔" فاؤسٹ کا ڈرامہ کیا ہے انسانی کرب اور بے چینیوں کی ایک سرگذشت ہے۔ علم کی منتہی پر یہ بات کھلی کہ علم سے کچھ حاصل نہیں ہوا اور دنیا کے لیل و نہار اور انسانی مسرتیں بھی علم کی لاحاصل تلاش میں ہاتھ سے گئیں۔ یہی ایسے عناصر میں جو گوئٹے کی شاعری کو ایک دائمی حیثیت

دیتے ہیں اور اس کو صف اول میں کھڑا کر دیتے ہیں۔

فاوسٹ کی شخصیت ایک بلند ہمت انسان کی ہے جو تن آسانی کو پسند نہیں کرتا۔ جو علم و حکمت کی جستجو میں لگا رہتا ہے جو خالص مغربی معنوں میں معلم ہے۔ یعنی اس کا کام ہی یہ ہے کہ نئی نسل کو علم سکھائے۔ اور حکمت و دانائی سے ان کو آراستہ کرے۔ لیکن ہماری ملاقات فاوسٹ سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو علم و حکمت سے مایوس ہوتی ہے۔ اور اس کی شخصیت غالب کے شعور حیات کی ترجمانی کرتی نظر آتی ہے:

بے دلی ہائے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق
بے کسی ہائے تمنا کہ نہ دنیا ہے نہ دین
لاف دانش غلط و نفع عبادت معلوم
درد یک ساغر غفلت ہے چہ دنیا و چہ دیں

اس کا مطلب یہ ہے کہ خود کی گتھیوں کو سلجھاتے ہوئے اس کے پاس دنیا کے اقدار و حسنات کے لایعنی ہونے کا شعور اجاگر ہو جاتا ہے۔ اور اسی لیے وہ آسانی کے ساتھ راستہ سے بھٹک جاتا ہے۔ بالآخر اس کو نجات محبت میں ملتی ہے۔ اور یہ احساس اس پر غالب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ آدمی کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور جمال الٰہی کی تعبیر کے لیے وہ ابدی نسائیت کے اشارہ اور رمز کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن مرکز فکر گوئٹے کا یہی ہے کہ حقیقت تک رسائی نظری فکر کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ اس نے کسی جگہ لکھا ہے کہ نظریہ یا تھیوری بالکل خشک ہے اور زندگی کا درخت سرسبز و شاداب۔ فاوسٹ کی قسمت اور اس کا حزنیہ مغربی انسان کا حزنیہ ہے اور اب یہ صرف مغربی انسان تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ اپنی آفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسری خصوصیت گوئٹے کے پاس یہ ہے کہ وہ شخصیت کو مرکزی حیثیت دیتا ہے۔

دور کو بالکل اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا۔ بڑھاپے میں بھی وہ جوانی کی بیتابیوں، خوابوں، اضطراب اور تمناؤں کو اپنے اندر اس طرح سمو لیتا ہے کہ جوانی بھی بڑھاپے کی ایک صفت معلوم ہونے لگتی ہے۔ اس کا بڑھاپا حسرتوں اور کھوئی ہوئی متاع پر نالہ و زاری سے عبارت نہیں ہے۔ یہی وجہ تھی کہ گوئٹے نے اپنی آخری عمر میں حافظ کا مطالعہ کیا اور اس کی سدابہار شاعری سے اتنا متاثر ہوا کہ عشق و محبت کے نغمے اس کے قلم سے بے ساختہ نکلنے لگے۔ جس کی وجہ صرف یہ تھی کہ بڑھاپے میں بھی اس کی تمنا بیدار تھی اور کسی کی محبت اسے مضطرب رکھتی تھی۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم گوئٹے کے آخری دور سے بحث کریں، اس کے سب سے زیادہ موثر دور کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ چونکہ گوئٹے مغربی فکر میں اس حیثیت سے نمودار نہیں ہوتا کہ اس نے حافظ کے دیوان کے مقابل خود ایک دیوان کی تخلیق کی اور مشرقیت میں اس طرح کھو گیا کہ مغربیوں کے لیے وہ ایک بیگانہ نظر آنے لگا۔ مغرب میں تو اسکی امتیازی شان اس کے ڈرامہ "فاوسٹ" کی تخلیق میں ملتی ہے۔ فاوسٹ میں اس نے اپنی تخلیق کا نچوڑ سمو دیا ہے اور فاوسٹ کی شخصیت میں ہم کو بعض ایسے اجزا ملیں گے جن سے بعد میں اقبال کی شاعری بہت متاثر ہوئی۔ اقبال کے خیال میں "شاعر نے حکیم فاوسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرایہ میں انسانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا۔" فاوسٹ کا ڈرامہ کیا ہے انسانی کرب اور بے چینیوں کی ایک سرگذشت ہے۔ علم کی منتہیٰ پر یہ بات کھلی کہ علم سے کچھ حاصل نہیں ہوا اور دنیا کے لیل و نہار اور انسانی مسرتیں بھی علم کی لاحاصل تلاش میں ہاتھ سے گئیں۔ یہی ایسے عناصر میں جو گوئٹے کی شاعری کو ایک دائمی حیثیت

دیتے ہیں اور اس کو صف اول میں کھڑا کر دیتے ہیں۔

فاؤسٹ کی شخصیت ایک بلند ہمت انسان کی ہے جو تن آسانی کو پسند نہیں کرتا۔ جو علم و حکمت کی جستجو میں لگا رہتا ہے جو خالص مغربی معنوں میں معلم ہے۔ یعنی اس کا کام ہی یہ ہے کہ نئی نسل کو علم سکھائے۔ اور حکمت و دانائی سے ان کو آراستہ کرے۔ لیکن ہماری ملاقات فاؤسٹ سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو علم و حکمت سے مایوس ہوتی ہے۔ اور اس کی شخصیت غالب کے شعور حیات کی ترجمانی کرتی نظر آتی ہے:

بے دلی ہائے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق
بے کسی ہائے تمنا کہ نہ دنیا ہے نہ دین
لاف دانش غلط و نفع عبادت معلوم
درد یک ساغر غفلت ہے چہ دنیا و چہ دین

اس کا مطلب یہ ہے کہ خود کی گتھیوں کو سلجھاتے ہوئے اس کے پاس دنیا کے اقدار و حسنات کے لایعنی ہونے کا شعور اجاگر ہو جاتا ہے۔ اور اسی لیے وہ آسانی کے ساتھ راستہ سے بھٹک جاتا ہے۔ بالآخر اس کو نجات محبت میں ملتی ہے۔ اور یہ احساس اس پر غالب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ آدمی کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور جمال الٰہی کی تعبیر کے لیے وہ ابدی نسائیت کے اشارہ اور رمز کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن مرکز فکر گوئٹے کا یہی ہے کہ حقیقت تک راستہ نظری فکر کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ اس نے کسی جگہ لکھا ہے کہ نظریہ یا تھیوری بالکل خشک ہے اور زندگی کا درخت سرسبز و شاداب۔ فاؤسٹ کی قسمت اور اس کا حزنیہ مغربی انسان کا حزنیہ ہے اور اب یہ صرف مغربی انسان تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ اپنی آفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسری خصوصیت گوئٹے کے پاس یہ ہے کہ وہ شخصیت کو مرکزی حیثیت دیتا ہے۔

وہ انسان کو ایک فعّال حقیقت کی شکل میں دیکھتا ہے۔ چنانچہ اس کی جھلک فاؤسٹ میں بھی جابجا ملتی ہے۔ فاؤسٹ انجیل مقدس کو اٹھاتا ہے۔ اس کی نظر پہلے سینٹ جان کے ابتدائی جملے پر پڑتی ہے۔ "ابتدا میں کلمہ تھا" وہ سکوت کرتا ہے اور حیرانی سے پوچھتا ہے کہ کلمہ کو اتنا بلند مقام کیسے مل گیا۔ یہ ترجمہ اس کی تشفی کا باعث نہیں بنتا۔ شاید ترجمہ یہ ہوتا "ابتدا میں تصور تھا" مگر تصور میں خلاقی کہاں سے آئی۔ اور وہ زماں کا مقتدر کیسے ہو گیا۔ کیا ابتدا میں "قدرت" تھی لیکن پھر بھی تشفی نہیں ہوتی اور قدرت غیبی مدد کو آتی ہے۔ وہ لکھتا ہے "ابتدا میں عمل تھا" ہاں عمل ہی ایسی قوت ہے جو کائنات کے پیچھے کارفرما ہے۔ اس عملیت کے فلسفہ کو گوئٹے نے تو کوئی آخری شکل نہیں دی لیکن اس کی گونج ہم کو اقبال کے کلام میں سنائی دیتی ہے ؎

عمل سے زندگی بنتی ہے جنّت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

لیکن کانٹ نے عمل کو صرف اخلاقی عمل تک محدود کر دیا تھا۔ فشتے نے اس کو مابعد الطبیعاتی حیثیت دے دی۔ گوئٹے کے پاس عمل نہ بالکل اخلاقی معنی رکھتا ہے اور نہ مابعد الطبیعاتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغربی تہذیب جو عملی اضطراب اور بے چینی کا مظہر ہے۔ اور جو مشرقی مراقبہ اور بے عملی سے بیزار ہے وہ اقبال کے یہاں بھی پوری طرح موثر ہو گئی ہے۔ یہاں عمل دراصل تاریخی عمل ہے۔ ایسا عمل جس سے تاریخ بنتی ہے۔ اگر ہم صوفیت پر اقبال کی تنقید کے غالب رجحان کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ وہ صوفیت کو تہذیب شکن اور حیات گریز سمجھتے ہیں۔ ہم کو یہاں اس سے بحث نہیں ہے کہ اقبال کی تنقید کس حد تک درست ہے بلکہ ہم کو صرف اس سے بحث ہے کہ ہم اقبال کی فکر کے محرکات کو سمجھیں، چنانچہ وہ نبی اور ولی کے مناصب میں

بنیادی فرق دیکھتے ہیں نبی کا تجربہ تاریخ میں دخل انداز ہوتا ہے۔ ولی کا تجربہ اس کی اپنی دنیا سے باہر موثر نہیں ہوتا۔ اب یہاں ایک اور بہت دلچسپ حقیقت ہمارے سامنے پیش آتی ہے زمانہ موجودہ میں انتاجیت (PRAGMATISM) کے علمبرداروں نے یہی دعویٰ کیا ہے۔ صداقت وہی ہے جو موثر ہو (TRUTH IS THAT WHICH WORKS) اور اگر صداقت صرف تصورات کی نسبتوں سے آگے بڑھکر اپنے کو موثر نہیں کر سکتی تو پھر اپنے کوئی معنی نہیں رکھتی۔ یہاں یہ عجیب بات ہے کہ ایک طرف تو انتاجیت کی تحریک ہے جو بعض وقت تو بالکل سطحی نتائج پرستی کا نام بن جاتی ہے۔ اور کبھی عمل پر زور ایک دوسری شکل اختیار کرتا ہے۔ عملیتِ فکر کا سب سے شاندار مظہر ہیگل کا فلسفۂ تاریخ ہے۔ یہاں تصورات جامد نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے اندر خود محرک بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ وہ دنیا کو ہلا سکتے ہیں۔ گویا ہیگل کے الفاظ میں "تصورات کے بھی ہاتھ اور پیر ہوتے ہیں"۔ اور اسی عملیت کا رجحان ہر سطح پر ہم کو کارفرما نظر آتا ہے۔ حتیٰ کہ الٰہیات میں بھی خواہ وہ عیسائی الٰہیات ہو یا اسلامی' اس کی بازگشت ہمیں ملتی ہے۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے علم کلام میں یہ بڑا اہم مسئلہ رہا ہے کہ ایمان کا عمل سے کیا تعلق ہے۔ اگر ایک گروہ نے عمل کو ایمان کے تابع کر دیا تو دوسرے گروہ نے ایمان کو عمل کئے۔ اقبال کے پاس عمل کی اتنی زیادہ اہمیت ہے کہ ان کی الٰہیات کے تاریخی شعور میں بھی عمل کو تقدم حاصل ہے ان کا ہیرو مردِ مجاہد ہے۔ جو ایک نئی دنیا بنانے کے صرف خواب نہیں دیکھتا، بلکہ اپنے خوابوں کو حقیقت کا جامہ پہنانے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

اس کے مقابل غالب کا تصور یہ ہے:

ہے خیال حسن میں بھی حسن عمل کا سا خیال

اقبال کے پاس عملیت گوئٹے یا کسی مغربی اثرات ہی کی مرہون منت نہیں ہے بلکہ اگر اس کا سرچشمہ خود اسلامی تاثرات اور قرآن حکیم کی تعلیمات ہیں تو بھی ان کا اظہار مغربی افکار اور شعور حیات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا ہے۔ ہم کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اسلام خود مغربی تہذیب کی نفی نہیں ہے اور نہ مغربی تہذیب اسلامی شعور حیات کی۔ جو اختلافات اور تضادات مغرب اور اسلام میں پیدا ہوئے ہیں وہ ٹیکنولوجی کی حیرت ناک ترقی اور صنعتی انقلاب کا نتیجہ ہیں۔ اور جب مسلمان ملکوں میں بھی صنعتی انقلاب رونما ہوگا تو اسلامی معاشرہ کے سانچے میں خواہ ہم اس کو مانیں یا نہ مانیں مغربی سماجی اور معاشرتی مظاہرہ سے بہت زیادہ بعد رکھتے نظر نہیں آئیں گے۔

اقبال نے پیام مشرق کا جو دیباچہ لکھا ہے وہ بہت معنی خیز ہے۔ اس میں انہوں نے بتایا ہے کہ ابتدائے شباب ہی سے گوئٹے کی ہمہ گیر طبیعت مشرقی تخیلات کی طرف مایل تھی۔ STRASBOURG میں جہاں وہ قانون کے مطالعہ میں مصروف تھا اس کی ملاقات جرمن ادب کی مشہور اور قابل احترام شخصیت HERDER سے ہوئی۔ جس کی صحبت کے اثرات کو گوئٹے نے خود اپنے سوانح میں تسلیم کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ خود اقبال نے لکھا ہے کہ ہرڈر کو حافظ کے تغزل سے کچھ دلچسپی نہ تھی۔ بلکہ سعدی کا اخلاقی پس منظر اس کے لیے زیادہ جاذب فکر تھا۔ گوئٹے کے لیے اہم واقعہ حافظ کے دیوان کا جرمن ترجمہ تھا۔ جس کو VAN HAMMER نے ۱۸۱۲ء میں شایع کیا۔ اور اس وقت گوئٹے کافی معروف ہو چکا تھا۔ لیکن یہ زمانہ جرمن قوم کے لیے بڑے انتشار کا تھا اور ایسے انتشار کے زمانہ میں گوئٹے کو حافظ کے ترجمہ نے ایرانی شعر و نغمہ کی ایک نئی دنیا سے روشناس کرایا۔ حافظ کے ترجمہ سے وہ اس طرح متاثر ہوا کہ

اس نے اپنے دوست کی نوعمر بیوی سے معاشقہ کا آغاز کیا اور عشق و محبت اس کے لیے قال و قیل کی سرحد سے آگے بڑھکر خود اپنی زندگی کے واردات بن گئے۔ بعض وقت تو وہ خود حافظ کے کلام کو اپنے اندر ایسا سمولیتا ہے کہ اس کی نغمہ سرائی بھی حافظ کی غزل کی عکاسی کرتی نظر آتی ہے۔ حافظ کی مشہور غزل ہے:

صبا بلطف بگو آں غزال رعنا را
کہ سر بکوہ و بیاباں تو دادۂ مارا

حافظ کے شعر کا حسن "بلطف بگو" میں ہے۔ کیونکہ شاعر یہ نہیں چاہتا کہ وہ محبوب کے سامنے کوئی ایسی شکایت لے کر جائے جو اسے گراں گزرے۔ گوئٹے بھی بالکل اسی طرح سے اپنا شکوہ اپنے محبوب کے سامنے پیش کرتا ہے۔ حافظ کے شعور محبت میں خود کو کھو کر کہتا ہے:

"میرے محبوب کے پاس شتاب جا، ہاں کلام نرمی سے کرنا کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی خاطر پر گراں گزرے۔ ساتھ ہی ساتھ میرے غم کو چھپائے رکھنا۔"

EILE DENN ZU MEINEM LIEBEN

SPRECH SANFT ZU SEINEM HERZEN

DOCH VERMEID, IHN ZU BETRUBEN

UND VERBIRG IHM MEINE SCHMERZEN,

WEST= OSTBICHER DIVAN

اقبال گوئٹے کے سوانح نگار بیل شوسکی کے الفاظ نقل کرتے ہیں:

"بلبل شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اسے کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں

زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش و حرارت، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی، وہی قیود و رسم سے آزادی"۔

لیکن گوئٹے حافظ کے علاوہ ایران کے دوسرے بڑے شعراء سے بھی ناواقف نہ تھا۔ لیکن اسے روایتی تصوف سے دلچسپی نہ تھی جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ وہ رومی کے متحرک تصوف سے متاثر نہ ہو سکا۔ اقبال نے اس پر تعجب کیا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ جو شخص SPINOZA کے فلسفہ وحدت کا قایل ہو اور برونو سے متاثر ہو وہ رومی کا معترف نہ ہو لیکن اسپنوزا کے فلسفہ کی بنیاد بہت زیادہ مجرد عقل پر مبنی تھی۔ اور گو کہ جرمن رومانیت کے علم برداروں نے اسپنوزا کو خدا کا متوالا (GOD INTOXICATED MAN) کہا تھا پھر بھی وہ اسپنوزا کے فلسفے کی اصلی روح کو نہ پا سکے تھے وہ اس قسم کا وحدت الوجودی نہیں تھا، جس قسم کے مسلمان صوفیا رہے ہیں۔ بلکہ اس کے پیش نظر تو ایسی وحدت تھی جس کی اساس اقلیدسی تھی۔ خدا سے کائنات اس طرح وجود میں آتی ہے جس طرح مثلث سے اس کے خصوصیات۔

"پیام مشرق" گو کہ گوئٹے کے مغربی دیوان کے جواب میں لکھی گئی ہے لیکن اصل میں اس کے محرکات اور موضوع بحث بالکل جدا ہیں۔ گوئٹے کا دیوان تو حافظ ہی سے زیادہ قریب ہے۔ دیوان مغرب کو بے شک مشرق کے شعور حیات کا جواب سمجھا جاتا ہے۔ اقبال کا مدعا کیا ہے، خود ان کے الفاظ میں: "یہ ان اخلاقی مذہبی اور ملی حقایق کو پیش نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے"۔ اور ان کے نزدیک اس سے سو سال قبل کے جرمنی کی قریب قریب وہی حالت تھی جو مشرق کی موجودہ حالت ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا منشا گوئٹے کے نقش قدم پر چلنا نہیں تھا بلکہ گوئٹے کے افکار و تصورات کو نکتہ آغاز بنا کر اسلامی تہذیب کے مستقبل کا ایک جائزہ

لینا تھا۔ یہاں اقبال اپنے بنیادی تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جس کی بنیاد حکمت قرآنی ہے۔ اور وہ یہ کہ "زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے ہے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔" جس کا اشارہ قرآن حکیم نے ان سادہ اور بلیغ الفاظ میں کیا ہے: "ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم۔"

لیکن حق تو یہ ہے کہ اقبال و گوئٹے کے عوالم بالکل جدا ہیں اور ان کی شخصیتیں بھی بالکل مختلف۔ گوئٹے کا فلسفے سے تعلق بھی وہ نہیں ہے جو اقبال کا فلسفے سے ہے۔ اور نہ وہ ایسا شاعر ہے جس کے نزدیک شاعری کسی پیغام کے پہنچانے کا ذریعہ ہو۔ اس کی دلچسپی انسان کی زندگی کی گہرائیوں سے ہے۔ اس کش مکش اور اضطراب سے ہے جو اس کے بطون میں پایا جاتا ہے۔ اس کے پاس انسانی درد بھی ہے۔ محبت بھی ہے۔ ہجر و وصال کی کش مکش بھی ہے۔ حسن کا ذوق بھی ہے نامانوس تہذیبوں کو اپنانے کی صلاحیت بھی ہے۔ وہ ہندوستان میں بھی اپنی شخصیت کو کھوئے بغیر یہاں کے حسن و جمال کو اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ وہ ایران کی سرزمین میں بلبل شیراز کے ساتھ ہم نوا ہو سکتا ہے۔ وہ عورت کا بھی پرستار ہے اور حافظ کی طرح اس کے عشق و محبت میں عمر مانع اور حائل نہیں ہوتی جیسا کہ حافظ کہتا ہے:

پیرانہ سرم عشق جوانے بسر افتاد
واں راز کہ در دل بنہفتم بہ در افتاد
گر چہ پیرم تو شبے تنگ در آغوشم گیر

تا سحرگہ زکنارِ تو جواں برخیزم

اس کے ساتھ گوئٹے کی ایک اور جہت ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔
گوئٹے نے رنگ سے متعلق اپنا ایک مخصوص نظریہ پیش کیا تھا۔ جس کو علمائے طبیعات نے تو قبول نہیں کیا لیکن جس نے ہمیشہ اپنی دل چسپی برقرار رکھی ہے۔ گوئٹے کو نباتات سے بھی دل چسپی تھی۔ پودوں کی تبدیلیوں سے متعلق اپنے مقالہ میں اس نے نظریۂ ارتقاء کی جانب اہم قدم اٹھایا۔ گوئٹے کی دنیا ایک ایسے شخص کی دنیا ہے جس کی بوقلمونی ہر وقت اپنی کشش باقی رکھے گی۔ چنانچہ گوئٹے نے اپنے نظریۂ رنگ کی ابتدا ایک نامعلوم صوفی (MYSTIC) کے خیال سے کی ہے۔ اس کو اس نے شعری جامہ بھی پہنایا ہے۔
"اگر ہماری آنکھ پہلے سے سورج نما نہ ہوتی تو پھر ہم کبھی بھی روشنی کا ادراک نہیں کر سکتے تھے۔ اور اگر ہمارے اندر پہلے سے خدائی صفت نہ ہوتی تو خدا کی باتیں کبھی ہم کو مسرور نہ کر سکتیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ گوئٹے نیچر سے بالکل قریب تھا۔ وہ انسان کی ہر سطح سے مانوس تھا۔ ہاں اقبال کے پاس پیغمبرانہ جہت غالب ہے۔ وہ پیغام لے کر نکلے ہیں۔ وہ قوم میں ایک انقلاب پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ایک نئی انسانیت اور ایک نئے انسان کا خواب دیکھتے ہیں۔ گوئٹے کا فلسفیانہ شعور کبھی بھی اپنے کو فلسفیانہ مباحث میں ظاہر نہیں ہونے دیتا۔ اس کی فکر نے کبھی مربوط فلسفیانہ تعبیر کو پیش نہیں کیا وہ تو زندگی کو پیش کرتا ہے۔ اب یہ ایک فلسفی کا کام ہے کہ وہ زندگی کی تعبیر کرے۔ گو کہ اقبال کی الٰہیات کا ایک کلیدی تصور ایسا ہے جس کا ماخذ ہم کو گوئٹے میں ملتا ہے۔ اقبال ہر انسان کو بہ حیثیت انسان کے بقا کا مستحق قرار نہیں دیتے۔ وہ لکھتے ہیں: "شخصی بقا محض تمنا

ہے۔ وہ تم کو محض اسی وقت حاصل ہوگی جب تم اس کے لیے جدوجہد کرو۔" اور اس جدوجہد کے لیے تناؤ TENSION کو برقرار رکھنا ضروری ہے۔ اسی کے مماثل خیال کا اظہار گوئٹے نے ایکرمان ECKERMANN سے بات چیت کے دوران کیا تھا۔ "ہماری بقا کا تیقن مجھے اپنے عمل کے تصور میں ملتا ہے، کیونکہ اگر میں آخر وقت تک اپنے کام میں بے تابانہ لگا رہوں تو قدرت پابند ہو جائے گی کہ مجھے وجود کی ایک دوسری شکل عطا کرے جب موجودہ شکل روح کو سنبھالنے کے قابل نہ رہے۔"[1]

ہاں نیٹشے کے پاس بھی پیغمبرانہ جہت غالب ہے۔ اسی لیے بعض حیثیتوں سے اقبال گوئٹے سے زیادہ نیٹشے سے قریب نظر آتے ہیں۔ لیکن نیٹشے ایک ایسا پیغمبر ہے جس کے پاس محکمات سے زیادہ متشابہات ہیں۔ اور متشابہات ہی میں اس کی بزرگی مخفی ہے۔ اس کے بنیادی تصورات جن کا اظہار بقول زردشت میں ہوا ہے۔ کبھی تو آدمی کو بہت بلندیوں تک لیجاتے نظر آتے ہیں اور کبھی اس کو وہ ایسے غار میں چھوڑ دیتے ہیں جہاں سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اس لیے نیٹشے نے خود کو اپالو APOLLO کے مقابل پیش کیا۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ سقراط سے جس فلسفہ کا آغاز ہوا ہے اور جس کو ڈیکارٹ نے جدید فلسفہ کے روپ میں جاری و ساری رکھا وہ ایسی فکر ہے جس کا میار وضاحت تصور ہے۔ اور جس کی علامت روشنی ہے۔ لیکن نیٹشے اپالو کا معترف نہیں بلکہ وہ اس کے مقابل ڈایونس کو پیش کرتا ہے۔ جو جذباتی عمق اور ہنگامہ کا پیکر ہے۔ اس طرح انسان کی گہرائیوں میں تاریکی ہے اور یہ تاریکی فلسفیانہ تعقلات کے ذریعہ کبھی بھی اپنی تعبیر حاصل نہیں کر سکتی۔

یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ گوئٹے اور نیٹشے دونوں شخصیتوں کے مقابل گو اقبال کا

---

[1] اس حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو پروفیسر شمل کی کتاب "GABRIEL'S WINGS" ص ۲۸۲ (سنہ ۱۹۶۳ء)

تعلق بہت ایجابی معلوم ہوتا ہے لیکن بہت جلد ان کے راستے بدل جاتے ہیں۔ اور وہ بعض حیثیتوں سے گوئٹے کے مقابل نیٹشے سے زیادہ قریب ہیں۔ ان کی شاعری نیٹشائی چھاپ رکھتی ہے، لیکن ان کی پیغمبری اپنی اصل کو نہیں بھولتی اور خدا کا شعور بہر صورت ان کو نہیں چھوڑتا۔ اقبال کے پاس شیطان نے جو اس قدر اہمیت اختیار کی ہے وہ بھی اسی وجہ سے ہے کہ ان کا رجوع الی اللہ ہونا اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ غیب کے شعور کو بالکل ترک کر دیں۔ جس کو وہ مقام کبریائی کہتے ہیں اور جس کا فقدان وہ نیٹشے میں پاتے ہیں وہ شعور غیب کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ شیطان بھی ایک مذہبی تصور ہے۔ جس طرح گناہ ایک مذہبی تصور ہے۔ مذہبی عالم سے ہٹ کر نہ شیطان کا تصور کوئی معنی رکھتا ہے اور نہ گناہ کا تصور۔ ابلیس کو ہم خواہ کسی سطح پر سمجھنے کی کوشش کیوں نہ کریں اور اس کے رمز کو خواہ کسی حیثیت سے جاننے کی کوشش کیوں نہ کریں یہ بات تو واضح ہے کہ ابلیس کو خدا کے خلاف ایک بغاوت کا ترجمان قرار دیا گیا ہے۔ خدا، ابلیس اور انسان ایک ہی عالم کے رموز ہیں۔ خدا خود ایک رمز ہے اس حقیقت کا جو تعقل و بیان سے ماورا ہے۔ غالب کے الفاظ کو لے کر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا خود خدا نما ہے۔ یعنی خدا کو ہم اپنے انسانی اعتبارات سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ کیا ہے۔ وہ حقیقت میں ان تمام انسانی صفات سے ماورا ہے جو ہم اس کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ لیکن اعتبارات کی دنیا میں خدا ایک انائے مطلق کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ابلیس بھی ایک انا ہے جو اس کے مقابل اسی کے فیصلوں کو چیلنج کرتا ہے۔ خدا اور ابلیس کے درمیان تنازع کا باعث انسان ہے۔ ان رموز کو اگر ہم غور سے سوچیں تو مذہبی شعور اور مابعد الطبیعاتی شعور کی بھول بھلیوں میں کھو جائیں گے۔ انسان قرآنی متن

میں خلیفتہ اللہ علی الارض ہے۔ یعنی زمین پر خدا کی نیابت کرتا ہے۔ اور اس کی بزرگی اور فضیلت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ وہ ایسا علم رکھتا ہے جو شیطان کے پاس نہیں ہے۔ وہ علم کیا ہے؟ وہ اسما کا علم ہے۔ لیکن شیطان اس کی فضیلت کا منکر ہے۔ وہ خدا کا منکر نہیں۔ صرف انسان کی فضیلت کا منکر ہے۔ انسان کی فضیلت پر فرشتوں کو بھی شبہ ہوا تھا اور انہوں نے بھی اپنا نقطۂ نظر اس طرح واضح کیا ہے کہ خدا سے بول اٹھے "کیا تو ایسی ہستی کو پیدا کرتا ہے جو خون بہائے اور زمین پر فتنہ و فساد برپا کرے"۔ خدا نے جواب دیا۔ "میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے"۔

تاریخ مذاہب میں شیطان کا تصور اپنی خاص کشش رکھتا رہا ہے۔ وہ بغاوت اور نفی کی قوت جو اقبال شیطان میں دیکھتے ہیں اور بنظر استحسان دیکھتے ہیں نیٹشے میں بھی اس کی جھلک ملتی ہے۔ لیکن نیٹشے میں نفی کا پہلو غالب ہے۔ اقبال نے نیٹشے کی تعبیر کچھ اس طرح کی ہے کہ جس سے خود ان کے افکار کا اظہار ہوتا ہے۔ اور نیٹشے کی بجائے خود کیا حیثیت ہے اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔ نیٹشے انسان کی بلندیوں کا بہت گہرا شعور رکھتا ہے۔ جبکہ اقبال کے پاس ستاروں سے آگے بھی جہاں اور ہیں۔ نیٹشے غیب کا کوئی شعور نہیں رکھتا۔ اس لیے نیٹشے کو مجذوب فرہنگی کہنا زیادہ صحیح نہیں ہے۔ نیٹشے کی مجذوبیت دنیاوی عوامل کا نتیجہ ہے۔ اس کے زعم میں عیسائیت کے زیر اثر مغربی تہذیب میں بیماری کی علامتیں آگئیں اور ضعف انفرادی اور اجتماعی طور پر پیدا ہو گیا۔ عیسائیت نے اصل میں قوت حیات کو سلب کر دیا اور زندگی سے گریز کا پرچار کر کے زندگی سے تہذیب کو محروم کر دیا۔ نیٹشے اصل میں مغربی تہذیب پر تنقید کرتا ہے۔ وہ عیسائی شعور اقدار کا ناقد ہے۔ لیکن باوجود جزوی اشتراک کے اقبال کا نقطۂ نظر روحانی ہے۔ جبکہ نیٹشے روحانیت کا منکر ہے۔ اس کا دماغی

انتشار تہذیبی انتشار کا نتیجہ ہے۔ وہ اپنا کوئی ہم سخن مغرب میں نہیں پاتا اس لیے ذہنی وجسمانی سطح پر وہ تعطل کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایک ایسی بات ضرور ہے جس نے شاید اقبال کو نیٹشے سے زیادہ قریب کر دیا ہے اور وہ اس کا یہ بیانگ دہل پیغام ہے کہ "زندگی کے مقابل ہاں کہو اور مقدر کے مقابل خود ایک مقدر بن جاؤ۔ خطرات میں جینا سیکھو اور تن آسانی سے دور رہو۔" اقبال کے مطابق:

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

اور کہتے ہیں:

خطر تاب وتواں را امتحان است
عیار ممکنات جسم وجاں است

یہ اقبال کی تعلیم کا ایسا غیر فانی پیغام ہے جو مشرق کی سوتی ہوئی قوموں کے لیے ایک تازیانہ کا کام کر سکتا ہے۔ خاص طور پر جب ہم اقبال کا یہ نقطۂ نظر بھی جانتے ہیں کہ "خانقاہی تصوف نے مسلمانوں کو سلا دیا ہے۔" اور مارکس کا بھی یہ نقطۂ نظر ہے کہ مذہب ایک افیون ہے عوام کے لیے ــــ اس کی تائید صوفیانہ تعبیر اسلام سے بھی ہوتی نظر آتی ہے۔ اس لیے اقبال صوفیانہ اخلاق کے مقابل بھی جس کا مرکز قناعت ہے ایسے اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں کہ جہاں انسان جو کچھ بھی حاصل کرتا ہے اس پر قانع نہیں رہتا۔ بلکہ اور مانگتا ہے!

وائے نادانی کہ تو ہی چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاج تنگیٔ داماں بھی ہے

صوفیا کے نزدیک بھی ایک ایسا تصور کارفرما رہا ہے جس کو انسان کامل کا تصور کہا جاتا ہے۔ اس کے متوازی اقبال کے پاس مرد مومن کا تصور ہے اور نیٹشے کے پاس فوق البشر کا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے مرد مومن کا تصور کہاں سے ماخوذ ہے۔

مرد مومن مجاہد ہے۔ اس کی خودی کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ بلکہ ایسی خودی ہے کہ جو کارنامۂ قدرت میں بھی موثر ہوتی ہے۔ لیکن یہ خودی بھی دو متضاد جہتیں رکھتی ہے۔ ایک طرف تو وہ ہر مزاحمت کو روندھتی ہوئی آگے بڑھتی ہے، دوسری طرف اس کی خودی نازک و لطیف جذبات سے بھی عاری نہیں۔ پہلے تو وہ اتنی بلند ہوتی ہے کہ خدا خود اس کی حقیقت کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ اس کے اوامر میں انسان کی خودی کے ساتھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ صوفیا کے پاس بھی ایک دوسری حیثیت سے اس قسم کے خیالات پائے جاتے ہیں۔ اگر اقبال یہ کہتے ہیں:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

تو صوفیا کے نزدیک بھی ایک حدیث قدسی کی بنا پر یہ تصور کارفرما ہے کہ بندہ اپنے نوافل سے خدا کا اتنا قرب حاصل کرتا ہے کہ خدا اس کی آنکھ بن جاتا ہے جس سے وہ سنتا ہے۔ یعنی اس کی حیثیت خدائی آلہ کی ہو جاتی ہے۔ قرآن کی اس آیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ "ید اللّٰہ فوق ایدیھم" : اقبال کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

لیکن مومن رقیق جذبات سے بیگانہ نہیں ہوتا چنانچہ اقبال مومن کی شان یہ بتاتے ہیں،

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو   رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

لیکن نیٹشے کے پاس یہ جہت نہیں ملتی۔ وہ عیسائیت کے اخلاق کو غلاموں کا اخلاق کہتا ہے۔ اور صاحب اقتدار کے اخلاق کو خیر و شر کے امتیاز سے بالاقرار دیتا ہے۔ وہ تو اقدار کو بدل دینا چاہتا ہے۔ وہ اقدار کو منقلب TRANSVALUATION OF VALUES کرنے کا قائل ہے۔ لیکن موجودہ زمانے میں فلسفۂ اقدار پر جو کچھ توجہ کی گئی ہے وہ نیٹشے کی بہت کچھ مرہون منت ہے۔ اس کی تنقید اقدار کی کمزوری کچھ ہی کیوں نہ ہو اس سے یہ بات تو منکشف ہو گئی کہ اقدار کے بھی مختلف عوالم ہوتے ہیں۔ اور ان مختلف عوالم کے لیے جگہ نکالنا ایک مکمل تہذیب کا فرض ہے۔ تمام اقدار کا ایک ساتھ تحقق نہیں ہو سکتا اور اقدار کی کشمکش سے ہی حزنیہ بنتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ میں اس بات پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے کہ ٹریجڈی میں خیر اور شر کی جنگ نہیں ہوتی بلکہ خیر اور خیر ہی آپس میں الجھ جاتے ہیں۔ موجودہ انسان کا بھی یہی حزنیہ ہے۔ اگر فرد اپنی ایک قدر رکھتا ہے اور ہم فرد کی آزادی کو قربان نہیں کر سکتے تو یہ بھی صحیح ہے کہ جماعت جس کا فرد ایک جزو ہے اپنے مطالبات رکھتی ہے۔ ایک صحت مند معاشرہ کی اسی وقت تشکیل ہو سکتی ہے جب متضاد مطالبات میں کچھ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر جمہوریت استبداد کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور استبدادیت اپنی منتہٰی کو پہنچ کر نراج میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اقبال جماعت کے بھی قائل ہیں اور فرد کی فردیت کو مابعد الطبیعاتی مقام دیتے ہیں۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

فرد می گیرد ز ملت احترام　　ملت از افراد می یابد نظام
(رموزِ بے خودی)

لیکن ان کے خطبات میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلق پر روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔
خطبات میں تو ان کی توجہ کا مرکز فرد ہے۔ یعنی انا خواہ وہ خدا کی انا ہو یا آدمی کی انا۔

نیٹشے اور اقبال کے عوالم اس طرح ایک دوسرے کے بہت قریب بھی ہیں اور ایک دوسرے سے بہت دور بھی۔ اسی وجہ سے اقبال کی شاعری میں بھی ایسا ابہام پایا جاتا ہے جو کبھی ہم کو ایک قسم کی تعبیر کی طرف مائل کرتا ہے تو کبھی دوسری کی طرف۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہم اقبال کے افکار کا نیٹشے کے نقطۂ نظر سے تجزیہ کریں گے یا نیٹشے کے افکار کا اقبال کے نقطۂ نظر سے۔

مغربی فکر میں نیٹشے کا کیا مقام ہے؟ نیٹشے کا کوئی نظام فکر نہیں تھا۔ ایسا نظام فکر جس کی مثال ہم کو جرمنی کے بڑے مفکرین جیسے کانٹ اور ہیگل میں ملتی ہے۔ نیٹشے کی فکر کا منشاء ان روایتی مسایل فلسفہ سے نپٹنا نہیں تھا جن کا ذکر ہم کو تاریخ فلسفہ کے ابواب میں ملتا ہے خدا سے ٹکراؤ بھی ہم کو نیٹشے کے پاس جا بجا ملتا ہے اور ساتھ ہی جب ہم اس کے وجود کی نفی کا بڑی شدت سے اظہار پاتے ہیں تو نیٹشے کے پیش نظر روایتی وجود باری تعالیٰ کے دلائل نہیں ہوتے جنکی تکذیب وہ ضروری سمجھے۔ یوں کہنا چاہیے کہ خُدا ایک مابعد الطبیاتی مسئلہ کی حیثیت سے نیٹشے کی فکر میں پیش نہیں ہوتا بلکہ خدا پر عقیدہ رکھنے کا مغربی کلچر پر جو اثر ہوا ہے اس کی بنیاد پر نیٹشے اپنا نقطۂ نظر پیش کرتا ہے۔ گویا خُدا کوئی مابعد الطبیاتی مسئلہ نہیں بلکہ ثقافتی مسئلہ ہے۔ مغرب کے انحطاط کی اصل وجہ نیٹشے خدا ہی کے عقیدے میں ڈھونڈتا ہے۔ اور جس واسطے سے خدا کے عقیدے نے مغربی تہذیب میں نفوذ کیا ہے اس لیے وہ ضروری سمجھتا ہے کہ عیسائیت کا تنقیدی جایزہ لیا جائے۔ خدا کے عقیدے کی نفی اصل میں عیسائیت کی نفی ہے اور اس شعور اقدار اور شعور اخلاق

کی نفی ہے جس کی ترجمانی عیسائیت کرتی ہے۔ نیٹشے کے نزدیک مغربی تہذیب بیمار ہے۔ اس کی قوت سلب ہو چکی ہے۔ اس کے اقدار اخلاقی ضعف کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس لیے اگر نیٹشے نے اپنے شہکار "بقول زرتشت" کو اپنے خیالات کا ترجمان قرار دیا ہے تو یہ بھی ایک علامتی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ جو رقت قلب ہم کو اسرائیلی پیغمبروں میں ملتی ہے اور جس کی سب سے بڑی گونج جرمیا JEREMIAH کے نوحہ میں ملتی ہے۔ اس کے برعکس نیٹشے کا ہیرو اس قسم کے منفی جذبات سے مغلوب نہیں ہوتا۔ اس کا پیغمبر نوحہ نہیں کرتا ہنستا ہے۔ وہ انسان کو ایک پل قرار دیتا ہے جس کو عبور کرنا ضروری ہے۔ نظریۂ ارتقاء کے زیر اثر وہ ایسے انسان کا خواب دیکھتا ہے جو موجودہ انسان کو عبور کرلے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نیٹشے کو تاریخی زرتشت سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا کردار علامتی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اور نیٹشے کی سطح بالکل مختلف ہے اقبال کا مرد مومن بھی مجاہد ہے مگر اخلاق و مذہب کا منکر ہونا تو کجا وہ اس میں زیادہ گہرائی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور خدا کی نفی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ خدا تو خودی کی منتہی کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ نیٹشے کی ایک نفسیاتی سطح بھی ہے۔ اور اس سطح پر نیٹشے کی بصیرتوں کو بہت زیادہ موجودہ زمانہ میں اہمیت دی گئی ہے۔ اور موجودہ فلسفۂ زیست کی تحریک نیٹشے کو اپنا امام مانتی ہے۔ فلسفۂ زیست جس طرح کہ اس کا اظہار جرمنی میں ہوا وہ اس سے بالکل مختلف ہے جس سے ہم اس کے فرانسیسی ترجمانوں کے ذریعہ مانوس ہیں۔ سارتر SARTRE کے پاس بھی خدا کا وجود نہیں ہے۔ اور انسان کی آزادی اور خدا کا وجود اس کے نزدیک ہم آہنگ نہیں ہوتے۔ ہائی ڈیگر کے یہاں بھی

خدا کا وجود زیر بحث نہیں ہے۔ بہر صورت خدا کہیں مذکور نہیں ہوتا۔ لیکن جو ذہنی کیفیت ہم کو Heidegger کے پڑھنے سے ملتی ہے وہ مذہبی کیفیت سے ملتی جلتی ہے۔ یہاں آدمی کی بے بسی کا بھی احساس ہے اور موت بھی اپنی ایک حقیقت رکھتی ہے۔ اور ہر آدمی کی زندگی بقول ہائی ڈیگر موت کی طرف اپنا رخ کیے رہتی ہے۔ آدمی کو اس دنیا میں پھینک دیا گیا ہے اور آدمی کی کیفیت پھینکی ہوئی ہستی کی کیفیت ہے۔ اسی لیے اس کا بنیادی تاثر وحشت ہے۔ بقول غالب:

یک قدم وحشت سے درس دفتر امکاں کھلا
جادہ اجزائے دو عالم دشت کا شیرازہ تھا

یعنی وحشت کوئی نفسیاتی کیفیت نہیں بلکہ مابعد الطبیعاتی حالت ہے۔ جو کاشف حقیقت ہے۔ نٹیشے میں یہ منفی عوامل کار فرما نہیں ہیں۔ لیکن انسانی زندگی کے ایسے خصوصیات کا شعور ضرور ہے جو اس کو فلسفۂ زیست کے بہت قریب کر دیتے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے درد و کرب کا اس کو بخوبی احساس تھا اور یہ کہ انسان کا درد و کرب یہ ضروری نہیں کہ روایتی اور مانوس انداز میں اپنا اظہار پائے۔ بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ظاہر میں ہم جس کو مسرت کا اظہار سمجھ رہے ہیں وہ اصل میں دکھ اور درد کی کہانی ہو۔ یہاں یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ نٹیشے ابتدا میں شوپنہاور کے قنوطی فلسفۂ سے بہت متاثر تھا گو کہ اس نے شوپنہاور کی قنوطیت کو قبولیت کا درجہ نہیں دیا۔ چنانچہ نٹیشے نے ہنسی کی عجیب لیکن معنی خیز توجیہہ کی ہے۔ پہلے تو وہ یہ پوچھتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ انسان ہی ایک ایسا جانور ہے جو ہنستا ہے۔ اور پھر جواب دیتا ہے وہ ہنستا اس لیے ہے کہ وہ سب سے زیادہ غم کا مارا ہے۔ اس لیے اسے ہنسنے کی ضرورت ہوئی۔ گویا اس کے نزدیک ہنسی

اظہار مسرت نہیں بلکہ غم اور دکھ کے خلاف ایک رد عمل ہے۔ اقبال کے پاس غم کا کیا مقام ہے؟ کیا اقبال بھی غم کو کوئی مابعد الطبیعاتی مقام دیتے ہیں؟ یہ تو ضرور ہے کہ ان کا مرد مومن غم سے گریز نہیں کرتا بلکہ وہ ہر وقت خطرے کی زندگی مول لیتا ہے۔ "ہمیشہ خطرے میں جیو" ایک ایسا نعرہ ہے جو نیٹشے اور اقبال دونوں کے پاس مشترک ہے۔ اور غالب کا یہ شعر:

جس زخم کی ہو سکتی ہو تدبیر رفو کی
لکھ دیجیو یارب اسے قسمت میں عدو کی

اقبال کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے۔ غم کے مقابل ان دو عظیم شاعروں کے خیالات کا توارد قابلِ غور ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

شام جس کی آشنائے نالۂ یارب نہیں
جلوہ پیرا جس کی شب میں اشک کے کوکب نہیں
کلفتِ غم گرچہ اس کے روز و شب سے دور ہے
زندگی کا راز اس کی آنکھ سے مستور ہے

اور گوئٹے لوا مرا ہے:

"جس نے کبھی روٹی بلا آنسو نہ کھائی ہو، جس نے کبھی درد بھری راتیں
اپنے بستر پر روتے نہ گذاری ہوں، وہ تم کو کیا جانے اے سماوی قوتو!"

جو خط اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا اس میں انہوں نے اپنی نظم اسرار خودی میں دیئے ہوئے ان مرحلوں کا ذکر کیا ہے جن سے خودی کو گزرنا پڑتا ہے۔ اس کے تین درجے ہیں: (۱) قانون کی اطاعت (۲) ضبط نفس جو خود شعوری کی سب سے مکمل صورت

ہے۔ (۳) نیابت الٰہی۔ ان کے نزدیک زمین پر ارتقاء کی یہ آخری صورت ہے۔ انسان زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ وہ منشائے تخلیق ہے۔ اس میں مکمل ہم آہنگی حاصل ہوتی ہے۔ اقتدار اور علم کا کمال اس میں جمع ہو جاتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر و عمل، جبلت اور عقل ایک ہو جاتے ہیں۔ دوران ارتقاء انسان کی کرب و بے چینی کا اسی میں جواز ملتا ہے۔ جتنا زیادہ ہم ارتقاء میں آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی زیادہ ہم منزل مقصود سے قریب ہوتے ہیں۔ فی الوقت وہ صرف ایک نصب العین ہے۔ لیکن انسانیت کا ارتقاء ایک ایسی نصب العین نسل کی پیدائش کی سمت متحرک ہے جو ایسے افراد پر مشتمل ہوگی جو اپنی مثال آپ ہوں گے۔ نٹشے کو بقول اقبال اس نصب العینی نسل کی کچھ جھلک ملی تھی۔ لیکن اس کی دہریت نے اس کے تصور کو مسخ کر دیا۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ نٹشے کا انسان خدا کا متحمل نہیں ہوتا۔ وہ تو خدا کا نائب نہیں بلکہ خدا کا بدل ہے اس کے برعکس اقبال کا انسانِ کامل مستقبل کا خواب ہے۔ یہاں کچھ ہم کو سیموئیل الگزینڈر کے اس تصور کی جھلک ملتی ہے کہ انسانیت کا ارتقاء ایسی خدائی صفت کے بروز (EMERGENCE) کی طرف مائل ہے جو عمل ارتقاء کا اصل منشاء ہے لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ اس عمل ارتقاء میں خدا کا کیا مقام ہے۔ کیا وہ خود عمل ارتقاء کا ایک جزو ہے یا اس سے باہر۔

نٹشے اور اقبال کے خیالات جہاں ایک دوسرے کے بہت قریب نظر آتے ہیں وہاں وہ ایک ایسے بعد کی نشاندھی بھی کرتے ہیں جس کو عبور نہیں کیا جا سکتا۔ نٹشے کے پاس ایک لامحدود سلبیت ملتی ہے اور لا کا غلبہ ہر وقت نٹشے کی فکر کو اپنی گرفت میں رکھتا ہے نٹشے کے الفاظ میں: "میں نے کوئی نئے اصنام اختراع نہیں کئے ہیں"۔ اصنام کو (یہ میرے نزدیک نصبُ العینی تصورات کے مترادف ہے) تہ و بالا کرنا ہی میرے ہاتھ کا کام

ہے۔ اور اس کے برعکس وہ یہ بھی کہتا ہے:

"بہت سالوں کے بعد وہ کام کرنا میں نے اب پھر شروع کیا ہے جو ہمیشہ کرتا رہا ہوں یعنی نئے تصورات کی تصویروں کا عکس دیواروں پر اتارنا" کارل یاسپرس نے نٹشے کے اس تضاد کی اچھی توضیح کی ہے۔ اس کے بقول نٹشے کے نزدیک نصب العینی تصورات کو اصنام کا نام دیا گیا ہے۔ جب ان کا تعلق صرف ماضی سے باقی رہ جائے۔ اور وہ صداقت کی حیثیت رکھتے ہیں جب وہ مستقبل کی طرف راہنمائی کریں۔ نٹشے کا یہ معنی خیز جملہ توجہ کے قابل ہے: "جس عظمت کو خدا میں اب نہیں پاتا وہ کبھی نہیں پا سکتا۔ یا تو اس کو جھٹلانا پڑے گا یا اس کی تخلیق کرنی ہو گی" یاسپرس کا خیال ہے کہ کبھی تو نٹشے کی فکر تہی معلوم ہو گی اور کبھی انسانی گہرائیوں کو اپنی گرفت میں لے لے گی۔

انسان سے اسکو انتہائی کراہت بھی ہے۔ جس کا اظہار جتنی شدت سے اس کے الفاظ میں ہوا ہے شاید کبھی نہ ہوا ہو گا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "بلاشبہ اگر کوئی آدمی ایسا ہو جس نے ساری دنیا چھاننے میں اپنا وقت صرف کیا ہو اس کو کبھی بھی کوئی ایسی صورت نہیں ملے گی جو انسانی صورت سے زیادہ قبیح ہو" نٹشے کا مرد مقدس (جس کا بیان "بقول زرتشت" میں ہے)۔ بھی کبھی انسان سے محبت کرتا تھا۔ لیکن وہ اب انسان کے بجائے خدا سے محبت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اب میں آدمی سے محبت نہیں کرتا۔ آدمی بہت ہی نامکمل چیز ہے۔ انسان کی محبت مجھے تباہ کر دے گی۔ نٹشے اس مرد مقدس کے برعکس دنیا ہی میں رہنا چاہتا ہے اور آدمی کی جیسے بھی وہ ہوں خدمت کرنا چاہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ خدا کی محبت اصل میں اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ ہم کو بے کمالی کا احساس ہوتا ہے اور اسی لیے وہ ماورا میں اپنا مقام ڈھونڈتا ہے۔ بجائے اس کے کہ مستقبل کی

خود تعمیر کرے۔ وہ کہتا ہے کہ "مذہب اصل میں بلند فطرت افراد کی غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے جو انسان کی تبیع صورت کا بار برداشت نہیں کر سکتے۔ اسی لیے اگر کسی کو انسان سے کراہت پیدا ہو تو وہ اس سے ایک خطرہ مول لیتا ہے اور اسی لیے نیٹشے انسان کو کسی قیمت پر بھی قربان نہیں کرنا چاہتا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے "میں آدمی سے بہر صورت محبت کرتا ہوں اور سب سے زیادہ اس وقت جب میں اس محبت کی تحریک کو اپنے سے دور کرنے کی کوششیں کرتا ہوں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ باوجود انسان کے تعلق سے ایک منفی نقطۂ نظر اختیار کرنے کے اس کو اس کے امکانات کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ انسان سے مطمئن ہے۔ اور جہاں انسان کا نام آیا وہ خوش ہوا لیکن نیٹشے آگے بڑھ جاتا ہے۔ انسان اس کی منزل نہیں بلکہ منزل کی طرف ایک اہم قدم ہے۔

زرتشت جیساکہ ہم کہہ چکے کوئی تاریخی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ تاریخ سے اس کو دور کا بھی واسطہ نہیں۔ وہ ایک احتجاجی علامت ہے اور اس میں وہ تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کا عیسائی شعور حیات منکر ہے۔ چونکہ وہ ایک علامت ہے اس لیے اس کی تعبیر بھی کئی سطح پر ہو سکتی ہے۔ اور اس کی تعبیر میں بہت کچھ خامہ فرسائی ہو چکی ہے۔ سب سے پہلے یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نیٹشے خود زرتشت ہے اور اس کا سب سے پہلا وار اس بنیادی عیسائی تصور پر ہے جس کا مرکز خدا ہے اور خدا کے ساتھ ہر قسم کے ماورا کا انکار ہے۔ فوق البشر ہی زمین کا مطلب و معنی ہے۔ نیٹشے کہتا ہے: "میرے بھائیو! میں تمہیں قسم دلاتا ہوں زمین کے وفادار رہو اور ان لوگوں کا کبھی یقین نہ کرو جو فوق الارضی امیدوں کی بات کرتے ہیں۔ یہ تم کو زہر پلاتے ہیں خواہ وہ اس کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں"۔ ایک دلچسپ مکالمہ وہ ہے جو زرتشت اور اس پیر

کے مابین ہوتا ہے جس نے دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے اور اب جنگل اور ویرانہ میں اپنا مامن بنا لیا ہے۔ زرتشت اس پیر مرد سے پوچھتا ہے کہ کیوں اس نے اس جنگل اور ویرانہ میں پناہ لی ہے، خود اس کا جواب دیتا ہے کہ وہ کبھی انسان کی محبت میں گرفتار تھا مگر اب وہ انسان کی محبت سے دست بردار ہو گیا ہے۔ کیونکہ انسان تو ایک نامکمل چیز ہے۔ وہ پیر مرد زرتشت کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ پھر انسان کی طرف نہیں لوٹے بلکہ جنگل ہی میں اپنا سہارا ڈھونڈے۔ بہتر تو یہ ہے کہ وہ جانوروں کا ساتھ دے اور اسکی طرح پرندوں میں پرند کی حیثیت سے رہنے لگے۔ اب پیر مرد صرف خدا کی حمد میں لگا رہتا ہے۔ جب زرتشت پیر مرد سے جدا ہو گیا تو اپنے آپ کہنے لگا کہ "یہ کس طرح ممکن ہے کہ پیر مقدس اب تک اس سے آگاہ نہیں کہ خدا کبھی کا چل بسا۔ شاید اس کی خبر اب تک جنگل میں نہیں پہنچی۔" اب اس کے مقابل اس تصور کو دیکھئے جو اقبال نیٹشے کے متعلق پیش کرتے ہیں۔ نیٹشے کی بلند ہمتی، اس کا شعور حیات، اس کے تصور اقدار، سب کا دارومدار نفی غیب پر ہے۔ مقام کبریائی کا تو یہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اقبال نیٹشے کے مقام کی تعبیر مولانا روم سے طلب کرتے ہیں۔ مولانا کے الفاظ میں:

درمیان ایں دو عالم جائے اوست

نغمۂ دیرینہ اندر نائے اوست

اور اس کی بے راہ روی کی وجہ یہ تھی اس کو صحیح راہ نما نہ ملا:

راہرو کس نشان از رہ نداد

صد خلل در واردات او فتاد

عاشقے در آہ خود گم گشتہ ای — سالکے در راہ خود گم گشتہ ای

آنچہ او جوید مقام کبریاست
ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست

زندگی شرح اشارات خودی است لا و الاّ از مقامات خودی است

او بہ لا ماند و تا الّا نرفت
از مقام عبدہ بیگانہ رفت

اس کے بعد اقبال بڑی حسرت سے کہتے ہیں:

کاش بودے در زمان احمدے
تا رسیدے بر سرور سرمدے

لیکن اقبال کا نٹشے اس شعور حیات کی ترجمانی نہیں کرتا جو نٹشے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جس کو ہم مغربی تہذیب کی تاریخ کے متن ہی میں رکھ کر سمجھ سکتے ہیں۔ نٹشے کا احتجاج ہے مغرب کے خلاف اور عیسائیت کے خلاف۔ ماورائیت کے خلاف۔ نٹشے کوئی اخلاقی شعور نہیں رکھتا۔ بلاشبہ نٹشے کی فکر کے کچھ ایسے لمحات ہیں جو اقبال کے تصور انسان سے میل کھاتے ہیں۔ لیکن اس پر لا کا غلبہ ہے لاکے ساتھ اس کو ہم "اللّٰہ" کی منزل پر لانیکی کوشش کریں تو نٹشے نہیں رہتا۔ سینٹ ٹامس کے متعلق کہا گیا ہے کہ انہوں نے ارسطو کو BAPTISE کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اقبال کی بھی یہ کوشش ہے کہ نٹشے کو اسلام کے قالب میں دیکھیں۔ لیکن نٹشے کی ارضیت کسی قسم کی مصالحت کو قبول نہیں کرتی۔ وہ تو غیب کا سرے سے انکار کرتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم نٹشے پر سلبی حکم لگائیں یہ کوشش ضرور کریں کہ نٹشے کی مخصوص حیثیت کا تحفظ رہے۔ اور اس کی قلب ماہیت نہ ہو جائے۔ وہ ایک ثقافت کا ناقد ہے۔ وہ شعور حیات کی ایک خاص کیفیت کا علمبردار ہے۔ اگر ہم اس کو اپنے افکار

کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں تو ہم کو نٹشے کی مخصوص حیثیت سے دست بردار ہونا پڑے گا۔ اس کی بلندی دنیا ہی کی بلندی ہے۔ اس کو انسان سے تو شکایت یہ ہے کہ اس نے زمین سے بے وفائی کی ہے۔ اور ہماری کوشش یہ ہے کہ اس بے وفائی کو اور آگے بڑھائیں اور پھر سے نٹشے کو اس مقام پر لائیں جس کو اس نے ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا ہے نٹشے نے خود سختی سے متنبہ کیا ہے کہ مجھے وہ نہ سمجھو جو میں نہیں ہوں۔

جن مفکرین کو اقبال نے کلیدی اہمیت دی ہے اور جن کے خیالات و افکار سے وہ خواہ مثبت طریقے سے خواہ سلبی طریقے سے نپٹنے کی کوشش کرتے ہیں وہ ان کی فکر کا ایک خاص پہلو ہے۔ مولانا روم سے اقبال نے راہ نمائی حاصل کی ہے۔ ان کے اتباع کو ایک کلیدی اہمیت دی ہے۔ لیکن جس رومی سے اقبال اپنی فکر کی تشکیل کرتے ہیں وہ رومی کی ہمہ جہتی حیثیت نہیں ہے بلکہ ایک خاص جہت ہے جس کا غلبہ ہم کو ان کی فکر میں ملتا ہے۔ اسی طرح جب وہ بار بار نٹشے کی طرف رجوع کرتے ہیں، اس کی فکر کو سراہتے ہیں اور اسکی کوتاہیوں کو مغربی ثقافت کے خلاف ایک شدید رد عمل سمجھتے ہیں۔ جس کی تلافی بھی ممکن ہوتی اگر اسکو شرق سے روشنی ملتی۔ لیکن جس نٹشے سے وہ بحث کرتے ہیں، وہ پورا نٹشے نہیں ہے۔ وہ صرف اس کا ایک پہلو ہے۔ اور نٹشے کو اس کے سلبی اجزا سے علیحدہ کرنا اور اس کی سلبیت NIHILISM کو ایک عبوری حیثیت دینا نٹشے کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ نٹشے بلاشبہ عیسائیت کا ناقد ہے لیکن وہ اس طرح کا ناقد نہیں ہے جس طرح اقبال نے بھی عیسائی اقدار کی تردید کی ہے۔ لیکن اقبال بہر صورت ایک مسلمان ہیں اور لا سے الا اللہ تک عبور ان کے لیے ایک فطری چیز معلوم ہوتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نٹشے کا لا سازگار ماحول کا طالب تھا اور ایک ایسے راہنما کا طالب تھا جو اس کو لا سے

الاّاللہ تک لے جائے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ لاسے اِلاّ تک بہت بڑا فاصلہ ہے اور اس کو عبور کرنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔ نٹشے کی بزرگی اصل میں اس کی منفی حیثیت میں ہی ملتی ہے، اگر ہم اس کے لاکو ایک عبوری حیثیت دیں تو پھر نٹشے نٹشے نہیں رہتا، اس کی کائینات میں ماورا غائب ہے۔ وہ خدا کا انکار نہیں کرتا جس طرح ایک عام منکر خدا کرسکتا ہے وہ کسی دلیل سے وجود خدا کا بطلان نہیں کرتا۔ بلکہ یہ بطلان موجودہ انسان کے شعور کی تاریکیوں میں اپنی ایک اصل رکھتا ہے۔ خدا ایک صورت حال (SITUATION) ہے جس کے خلاف وہ نبرد آزما ہے۔ دنیا اس کو ماورا سے تہی نظر آتی ہے۔ اور خدا کے نہ ہونے کو وہ بہت سنجیدگی سے قبول کرتا ہے۔ اس لیے نٹشے کی ارضیت یا اسکا یہ شعور کہ آدمی ایں جہانی ہے ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا مقابلہ اس طرح نہیں کیاجاسکتا کہ ہم اس سلبیت کو ایک عبوری حیثیت دے دیں، بلکہ اس سلبیت کو اپنے اندر سموتے ہوئے شعور ماورا کو ایک مقام دیں۔

ایک دلچسپ مثال نٹشے کے شعور اقدار کی جس کو اس نے جان بوجھ کو عیسائیت کے مقابل پیش کیا ہے وہ ہمسایہ کی محبت سے متعلق اس کا سلبی رویہ ہے۔ عیسائیت کی پکار تو یہ ہے کہ "محبت کرو اپنے ہمسایہ سے" لیکن نٹشے ہمسایہ کی محبت کو خود اپنی محبت سمجھتا ہے۔ اس کا کہنا تو یہ ہے کہ ہمسایہ کی محبت آدمی کو بلندی کی طرف نہیں لے جاتی۔ وہ ہمسایہ کی محبت کے مقابلہ میں دور کی محبت پر زور دیتا ہے۔ "محبت کرو بعد کی نہ کہ قرب کی، آنے والے کل کی نہ کہ گذرے ہوئے کل کی۔ اس فوق البشر کی جو ابھی ظاہر نہیں ہوا نہ کہ اس سایہ کی جو تمہارے ساتھ ہے۔" اس کا درد مستقبل کا درد ہے۔ لیکن ماضی کی کسک مستقبل کے امکانات کے لیے بے چین ہے۔ آدمی مستقبل کا حامل ہے۔

یہاں باوجود شدید اختلاف کے اقبال کی فکر اور نٹیشے کے شعور میں قربت پیدا ہوجاتی ہے۔ دونوں ایک شاندار مستقبل کا خواب دیکھتے ہیں۔ انسان خود آنے والی اور بہتر نسل کا حامل ہے۔ کچھ تو نظریۂ ارتقا کے زیر اثر بھی دونوں اس کے قایل ہیں گوکہ دونوں نے اس کی تعبیر اپنے اپنے رنگ میں کی ہے۔ دونوں ایک برتر انسان کا خواب دیکھتے ہیں۔ ازدواجی رشتہ کے متعلق نٹیشے کا مشہور قول ہے کہ یہ دو ہستیوں کے مابین ایسا عہد ہے جس کا منشا ایک ایسی ہستی کو پیدا کرنا ہے جو دونوں سے بہتر ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال اور نٹیشے دونوں مستقبل کو ایک بلندی کی طرف متحرک دیکھتے ہیں۔ گوکہ نٹیشے کے نظریۂ دایمی تکرار سے اس میں ہم آہنگی پیدا کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اسکے باوجود دائمی تکرار کا نظریہ نٹیشے کی نامکمل مابعد الطبیعاتی خیالات کا ایک حصہ ہے۔ اس پر کڑی نکتہ چینی اقبال نے اپنے خطبات میں کی ہے۔ ان کے نزدیک "دائمی تکرار ابدی تکون یا تغیر BECOMING نہیں۔ بلکہ یہ وجود ہی کا قدیم تصور ہے جس نے تغیر و تکون کا لبادہ اوڑھ لیا ہے"۔ بلاشبہ فوق البشر کا تصور (اسلامی تعبیر میں) آدمی کے امکانات کو اس کے موجودہ ظہور میں ختم ہوتا نہیں مانتا بلکہ ان امکانات کے نئے نئے مظاہر پیش نظر رکھتا ہے:

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ ز مردن کم شوم (رومی)

اقبال کے فلسفیانہ افکار
کی
تشکیل میں مغربی فکر کا حصہ

یہ تو اقبال کا ہر ناقد و محقق جانتا ہے کہ اقبال کی فکر پر مغربی فلسفہ کا گہرا اثر رہا ہے۔ خواہ یہ اثر سلبی نوعیت کا ہو یا ایجابی نوعیت کا۔ اقبال کی تعلیم اور تربیت میں بھی مغربی فکر و حکمت کا نمایاں حصہ رہا ہے۔ ہم یہاں ان اثرات سے بحث کریں گے جو بالکل واضح طور ہمارے سامنے آتے ہیں اور جس کی شہادت ان کی تخلیقات سے ہم کو ملتی ہے۔ اقبال کی فکر کی فلسفیانہ سطح تو ان کے ان خطبات میں ملتی ہے جن کا موضوع فکر اسلامی کی تشکیل جدید ہے۔ یہاں اقبال بالکل واضح طور پر ایک فلسفی اور مفکر کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں اور اگر ہم انکی فکر کے پس منظر کو یہاں دیکھیں تو باوجود اس کے کہ وہ مسلمان مفکرین سے بھی کافی استفادہ کرتے نظر آتے ہیں لیکن نہ صرف یہ کہ ان کی METHODOLOGY اور طریقہ کار مغربی فکر کا مرہون منت ہے بلکہ ان کے خیالات کے نشوونما اور تعقلات کے سانچے پر بھی مغرب کا بہت کچھ اثر رہا ہے۔ اسی وجہ سے وہ مغرب کے لیے قابل فہم بن جاتے ہیں۔ اور ان کے تصورات و خیالات موجودہ زمانے کے انسان کے لیے خواہ اس کا تعلق مشرق سے ہو خواہ مغرب سے اپنی معنویت بدرجۂ اتم رکھتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ ہم مشرق و مغرب کو ایک دوسرے کے مقابل کھڑا کریں۔ مشرق میں اور خاص طور اسلامی مشرق میں فلسفیانہ فکر میں جمود آگیا ہے۔

اور تخلیقی صلاحتیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بالکل مفقود ہو گئی ہیں۔ اقبال کی بزرگی بحثیت ایک شاعر مشرق کے اور بحثیت ایک مفکر کے اس سے بالکل متاثر نہیں ہوتی کہ انہوں نے مغربی افکار سے پوری طرح فایدہ اٹھایا ہے اور کوشش کی ہے کہ اسلام کا، جیسا کہ انہوں نے سمجھا ہے، نئے سرے سے جائزہ لیں۔ اور پھر مغربی افکار کے حدود کو واضح کریں اس طرح ان کی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ اسلامی فکر کی مغربی افکار کے توسط سے از سر نو تشکیل کی جائے۔ اور مغربی اور مشرقی فکر کے امتیاز سے ماورا ایک آفاقی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ یہاں ہمارا مقصد صرف یہ اجاگر کرنا ہے کہ اقبال کی فکر کوئی بندھے ٹکے راستوں پر متحرک نہیں رہتی بلکہ ان کی فکر کے محرکات، خواہ وہ ہندوستان کے روحانی اثاثہ سے ماخوذ ہوں یا مغربی فکر کی تعقلاتی کشمکش میں پائے جائیں یا پھر اسلامی شعورِ حیات میں، بہر صورت ان کے راستے میں کوئی روحانی ممانعات ایسے نہیں ہیں جو حایل ہو سکیں۔ اگر ہم یہاں تاریخی تقدم کو بھی پیش نظر رکھیں تو شاید نامناسب نہ ہوگا۔ مسلمانوں کی فکر یونانی حکمت سے بہت زیادہ متاثر رہی ہے۔ بلکہ بعض ناقدین تو مسلمانوں کی فکر کو کسی قسم کی اپج (ORIGINALITY) سے متصف نہیں کرتے اور مسلمان مفکرین کو یونانیوں کا خوشہ چیں قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عربوں تک یونانی فکر اپنی اصلی حیثیت میں نہیں پہنچی۔ جن تراجم کے ذریعے وہ یونانی فکر سے آشنا ہوئے وہ پہلے ہی سے تو افلاطونی اثرات سے تشکیل پا چکی تھی۔ ارسطو کی فکر میں تو افلاطونی عوامل بھی شامل ہو گئے اور پھر یہ کہ مسلمان عرب مفکرین نے ارسطو کی تصانیف کی شرح پر بہت زیادہ توجہ دی۔ خاص طور پر ابن رشد نے سب سے زیادہ کام کیا۔ یہاں تک کہ جب قرون وسطیٰ کے عیسائی

مفکر اور عالم الہیات سینٹ ٹومس فلسفی کا نام لیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ارسطو ہوتی ہے اور جب "شارح" کا نام لیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ابن رشد ہوتی ہے۔ اس طرح یونانی فکر مسلمانوں کے پاس اپنی اصلی حالت میں نہیں بلکہ بہت چھن چھنا کر حاصل ہوئی لیکن اب تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ باوجود اپنے حدود کے مسلم مفکرین ایک آزادانہ حیثیت بھی رکھتے تھے اور اسلامی عقاید و تصورات کا ان کی فکر کی تشکیل پر کافی اثر رہا تھا۔ خاص طور پر ابن سینا کے پاس ایسا طرز فکر ملتا ہے جو بہت زیادہ آزادانہ رجحان کی نشاندہی کرتا ہے۔ مسلمان عالم دینیات یونانی فکر کو ان مزعومہ نتایج سے وابستہ کرتے تھے جو ان کے نزدیک اسلامی فکر کے منافی ہیں اس لیے وہ یہ ضروری سمجھتے تھے کہ وہ اس کے خلاف برسرپیکار رہیں۔ امام غزالی کی تنقید کا ماحصل یہی ہے۔ لیکن ان کا نشانہ حقیقت میں فلسفہ نہیں تھا بلکہ وہ فلسفیانہ نتایج تھے جن تک یونانی فکر کی رسائی ہوئی تھی اور ان بنیادی عقاید میں خدا کا علم، انسان کا مستقبل، قدامت عالم اور ایسے ہی دوسرے مسایل تھے جو اسلامی تعلیم کے منافی سمجھے گئے تھے۔ جس مفکر نے اسلامی فکر کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ ارسطو تھا۔ یونانی فکر کے طالب علم ہمیشہ اس بات پر اتفاق نہیں کر سکے کہ یونان کے ان دو بڑے مفکرین میں سے کس نے فلسفیانہ فکر کو سب سے زیادہ آگے بڑھایا ہے۔ اور یہ بھی بعد میں کہا جانے لگا کہ فلسفیانہ فکر کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ دو راستوں میں سے ایک اختیار کرے۔ یا ارسطو کا بتایا راستہ یا افلاطون کا دیا ہوا راستہ۔ اور یہ بھی کہا جانے لگا کہ آدمی پیدایشی طور پر افلاطونی ہوتا ہے یا ارسطاطالیسی۔ یا اس کی نگاہ آسمان کی طرف ہوتی ہے یا زمین کی طرف۔ افلاطون کے مداح اور ارسطو کے معترض اس پر مصر ہیں کہ ارسطو باوجود اپنی تنقید کے افلاطونی اثرات سے بالکل آزاد

نہ ہوسکا۔ اور یہ بتانے کی کوشش کی گئی کہ ظواہر کے باوجود ارسطو کے فلسفہ میں افلاطونیت سرایت کئے ہوتے ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں عیسائی مذہبی فکر پر ارسطو چھایا رہا۔ مشہور اطالوی شاعر ڈانٹے جو عیسائی فکر کا بھی زبردست ترجمان ہے ارسطو کو فکر کی منتہیٰ اور علم والوں کا استاد (MASTER OF THOSE WHO KNOW) کہتا ہے۔ لیکن تاریخ فلسفہ میں افلاطون کا غلبہ بھی کچھ کم نہیں رہا۔ اور گوکہ اب بھی عیسائی فکر پر (NEO SCHOLASTICISM) کے روپ میں ارسطو کا اثر غالب ہے، غیر مذہبی (SECULAR) فکر پر افلاطون کا اثر بھی کچھ کم نہیں رہا۔ بلکہ مرور زمانہ کے ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ یہاں تک کہ موجودہ زمانہ میں (WHITEHEAD) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ بعد کا فلسفہ افلاطونی فکر کے حواشی سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا۔ (ALL SUBSEQUENT PHILOSOPHY IS NOTHING BUT A FOOTNOTE TO PLATO) اور کانٹ جیسے باخبر فلسفی نے پھر سے افلاطونی تصورات میں ایک نئی جان ڈالی اور اپنے طور پر اس کی توجیہہ کرنے کی کوشش کی۔ اور شوپن ہاور نے بھی افلاطونی تصورات کو اپنے فلسفہ کی ایک بنیادی کڑی قرار دیا ہے۔

اس تمہید کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ مغربی فلسفہ کا اثر اقبال کی فکر پر کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ ارسطو سے اقبال کچھ زیادہ واسطہ رکھتے نظر نہیں آتے۔ جہاں وہ افلاطون کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں وہاں بھی وہ ارسطو کی افلاطون پر تنقید سے کوئی استفادہ نہیں کرتے۔ گوکہ ایک جگہ وہ اس تنقید کو فیصلہ کن قرار دیتے ہیں۔ سطحی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کو ارضی مطالبات سے کوئی واسطہ نہیں اور افلاطونی محبت (PLATONIC LOVE) جس کا افلاطون سے کوئی تعلق نہیں وہ بھی

اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ عام ذہن میں افلاطون کو غیر حقیقی ماورائے حس تصورات سے وابستہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اقبال نے اپنے خطبات میں افلاطون پر کوئی تنقید نہیں کی۔ ان کی تنقید ان کی فارسی نظم اسرارِ خودی میں پائی جاتی ہے جہاں افلاطون ہم کو حسی علم کے منکر کی حیثیت سے ملتا ہے۔[۱] یہ ضرور ہے کہ افلاطون نے حواس کو سرچشمۂ علم قرار نہیں دیا تھا۔ افلاطون کے نزدیک جو علم ہم کو حواس سے حاصل ہوتا ہے وہ رائے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ کوئی قطعی اور کلی علم کا سرچشمۂ حواس نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس نظریۂ علم کو افلاطون کی ماورائیت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ تو موجودہ علمیاتی مباحث میں کافی باا‌ثر تصور رہا ہے۔ اور احساسیت (SENSATIONALISM) اپنی خالص شکل میں کبھی موثر نہ رہ سکی۔ احساسیت نے تجربیت (EMPIRICISM) کی شکل اختیار کر لی۔ اور تجربیت کے خلاف بھی بہت ہی ذی اثر علمیاتی نقطۂ نظر کی ترجمانی ہم کو لائبنز (LEIBNIZ) میں ملتی ہے۔ کیونکہ تجربہ بھی جس کی اساس احساس ہو (SENSATION) کلی اور وجوبی علم نہیں دے سکتا۔ بقول لائبنز کے ہر چیز جو ہمارے علم میں آتی ہے جو اس سے ماخوذ ہو سکتی ہے سوائے خود عقلِ انسانی کے۔ کانٹ نے ضرور یہ کوشش کی کہ تجربیت اور عقلیت دونوں کے

آنچناں افسونِ نامحسوس خورد | اعتبار از دست و چشم و گوش برد
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود | جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت | خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است | مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

(اسرارِ خودی)

حدود کو واضح کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ علم کا مواد تو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کی شکل تجربہ سے متعین نہیں ہوتی۔ اور یہی اساس ہے کانٹ کے اس مشہور جملہ کی کہ ادراکات بلا تعقلات (CONCEPTS) کے کور ہوتے ہیں اور تعقلات بلا ادراکات کے کورے"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ افلاطونیت صرف اس حیثیت سے کہ وہ احساس کو سرچشمۂ علم نہیں مانتی کوئی ایسی امتیازی حیثیت نہیں رکھتی جس کو بعد کے مغربی فکر کے ارتقاء نے سرے سے رد کر دیا ہو۔ بلکہ اب بھی یہ علمیاتی مباحث کا ایک زندہ اور جاندار محرک ہے۔

یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جس حد تک اقبال نے افلاطون پر تنقید کی ہے وہ ایک خاص نقطہ نظر سے ہے اور اس میں افلاطون کی وسعت نظر سمونے نہیں پاتی۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ افلاطون نے جو جمہوریت کا خاکہ پیش کیا ہے وہ سطحی طور پر تو ایک (UTOPEAN) اور خیالی خواب معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر سیاسی شعور جس طرح اجاگر ہوا ہے شاید ویسا کسی دوسرے مفکر کے پاس ابھرتا نظر نہیں آتا۔ یہ ضرور ہے کہ افلاطون کی نظر ماورا سے اپنے کو منقطع نہیں کر سکتی لیکن اس کے ماورائی خد و خال کو قطع نظر کرتے ہوئے بھی اس کی ایک اپنی حیثیت ہے اور آج بھی سیاسی فکر افلاطون کے سیاسی افکار سے خود کو آزاد نہیں کر سکتی۔ خود اقبال کہتے ہیں:

" VISION WITHOUT POWER DOES BRING MORAL ELEVATION BUT CANNOT GIVE A LASTING CULTURE. POWER WITHOUT VISION TENDS TO BECOME DESTRUCTION AND INHUMAN.

BOTH MUST COMBINE FOR THE SPIRITUAL EXPANSION OF HUMANITY.

(LECTURES P. 92)

یعنی نظر بلا اقتدار کے اخلاق کو تو فروغ دیتی ہے لیکن ایسی ثقافت کی بنیاد کا اس سے قیام نہیں ہو سکتا جو دیرپا ہو۔ اس کے برعکس اگر صرف اقتدار ہو اور اس کے ساتھ نظر کا فقدان ہو تو ایسا اقتدار تخریبی اور انسان کش ہو جاتا ہے انسانیت کے روحانی فروغ کے لیے دونوں کا اجتماع ضروری ہے۔

غور سے دیکھا جائے تو یہ افلاطون ہی کی تعلیم ہے۔ کیونکہ افلاطون نے جب فلسفی کو حکومت کا مستحق قرار دیا تو اس کے پیش نظر یہی بصیرت تھی کیونکہ فلسفی صاحب نظر ہے اس لیے جب اس کے ہاتھ میں اقتدار ہو گا تو ایک صالح حکومت کے قیام میں کوئی ممانعات نہیں رہیں گے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ افلاطونیت کا انکار کرنے کے باوجود کوئی منکر اس کے اثرات سے اپنے کو آزاد نہیں رکھ سکتا۔

جب ہم یورپی فکر کے یونانی کلاسیکی دور سے ہٹ کر اپنی نظر جدید فلسفہ پر ڈالتے ہیں جس کا آغاز عام طور پر ڈیکارٹ سے کیا جاتا ہے تو پھر اقبال کی فکر منفی سے زیادہ اثباتی ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ بتانا مشکل ہے کہ جدید فلسفیوں کا اقبال پر اثر کس حد تک پایا جاتا ہے۔ لیکن موجودہ فلسفہ ہی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ شعور خودی سے اپنی ابتدا کرتا ہے۔ اور اس طرح سے وہ یونانی فلسفہ کے بنیادی رجحان سے ممتاز ہے۔ یونانی فکر میں خودی کا شعور نہ افلاطون کے پاس اور نہ ارسطو کے پاس واضح شکل میں پایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاقیات میں بھی ان کا اخلاقی شعور اجتماعی اور

سیاسی شعور سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ارسطو کے نزدیک اخلاقیات سیاسیات ہی کا ایک جزو ہے۔ اور گو افلاطون کے یہاں انفرادی روح اور اس کی بقا کا ماورائی تصور گو شاعرانہ انداز میں ملتا ہے لیکن کلی تصورات کا تقدم فرد کی فردیت کو ایک ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ کلیات ہی حقیقی ہیں۔ اور روح کی بقا کلی تصورات کے انعکاس ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ عیسائیت کے اثر سے ہی اخلاقیات نے اپنا ایک باختیار مقام حاصل کیا، اور شعور اخلاقی کا تصور اس طرح بہت کچھ عیسائیت کا مرہون منت ہے۔ اور فلسفیانہ اعتبار سے ڈیکارٹ نے سب سے شدت کے ساتھ شعور خودی کو اپنے فلسفے کا مرکز بنایا۔ اور اس کے اس مشہور جملے نے کہ "میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں" فلسفہ کی تاریخ کو ایک نیا موڑ دیا۔ یعنی میرے وجود کی ضمانت میری فکر میں ہے۔ لیکن یہاں یہ یاد رکھنا چاہئیے کہ جب ڈیکارٹ فکر (Cogito) یا سوچ کا لفظ استعمال کرتا ہے تو وہ شعور کی کسی مخصوص حالت کی طرف نشاندہی نہیں کرتا بلکہ فکر میں ہر قسم کے اعمال شعوری کو داخل تصور کرتا ہے۔ اس طرح جب میں شک کرتا ہوں تو بھی سوچتا ہوں۔ جب میں انکار کرتا ہوں تو بھی سوچتا ہوں یعنی شعور کا ہر عمل فکر میں داخل ہے۔ اگر میں اپنے وجود میں شک کرتا ہوں یا انکار کرتا ہوں تو بھی میں ہی ہوں جس سے انکار یا شک کا عمل صادر ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یقین کی اساس شعور ذات ہی ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کی یہ حیثیت ہم کو اپنے وجود کے سامنے لا کھڑا کرتی ہے۔ شعور ذات مقدم ہے شعور عالم اور شعور خدا پر۔ ہم کو یہاں ڈیکارٹ کے فلسفہ سے بحث نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ خودی کا شعور جدید مغربی فلسفہ کی ابتدا میں ایک اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں نے صوفیانہ طرز فکر میں بھی نہ صرف شعور ذات پر بلکہ ذات کے عرفان پر بہت بڑی توجہ

دی ہے جس کا محور یہ حدیث ہے "جس نے اپنے کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔"
اس لیے اگر ہم اقبال کی فکر اور خاص طور پر ان کی خودی کے تصورات۔ کے مغربی
ماخذ کو جاننا چاہیں تو سب سے پہلے ہم کو ڈیکارٹ سے رجوع کرنا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اقبال
کا خودی کا تصور زیادہ تر مابعد الطبیعاتی نوعیت کا ہے اور ڈیکارٹ کا شعور خودی بنیادی
طور پر علمیاتی۔ وہ یقین کی جستجو اور تلاش میں اپنی خودی کے شعور میں سہارا ڈھونڈتا
ہے۔ اور جب یہ سہارا اس کو مل جاتا ہے تو وہ خدا کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ اس طرح
وہ خودی سے خدا کی طرف اور خدا سے عالم کی طرف رجوع کرتا ہے چونکہ وہ اپنے شعور
خودی میں ایک کامل وجود کا شعور پاتا ہے اس لیے وہ تصور کمال سے وجود مطلق کی
طرف اپنے ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ اور پھر خدا سے ایسے عالم کے وجود کا اثبات کرتا
ہے جو اس کی خودی سے آزاد ہے۔ لیکن اقبال کا شعور خودی علمیاتی نہیں ہے اور نہ
وہ شک و یقین کی کشمکش سے گزرتا ہے بلکہ اپنے شعور خودی کے توسط سے اپنا عالم
فکر تشکیل دیتا ہے۔

ڈیکارٹ کے بعد جس فلسفی نے خودی کو اپنے فلسفہ کا محور بنایا وہ لائبنیز
(LEIBNIZ) ہے۔ اس کے تصور خودی کی بنیادیں خالصتاً مابعد الطبیعاتی ہیں۔ لائبنیز
ڈیکارٹ کے برعکس مادے کو امتداد (EXTENSION) کا ہم معنی قرار نہیں دیتا مادہ
اس کے نزدیک بذات خود کوئی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ جس کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ توانائی
کی ایک شکل ہے اور اس طرح لائبنیز کا تصور مادہ جدید طبیعیات کے نظریوں کی پیش
بینی کرتا ہے۔ اور اس توانائی کی توجیہ ذہنی یا نفسیاتی اساس پر کرتا ہے۔ شعور کے
مختلف مراتب اور سطحیں ہیں اور ہر سطح ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس طرح

لامتناہی مراتب ہیں۔ اس شعوری مرکز کو وہ (MONAD) کا نام دیتا ہے۔ جس کو
ہم عالم خارجی کہتے ہیں وہ بھی اپنا باطن رکھتا ہے۔ اور باطنی حیثیت سے بے جان
اشیاء بھی اور حیوانی وجود بھی شعور کی ایک سطح کا مظہر ہے۔ جمادات میں شعور بالکل
خوابیدہ حالت میں ہوتا ہے لیکن جیسے جیسے ہم آگے بڑھتے ہیں شعور بیدار ہوتا جاتا ہے
حیوانوں میں شعور تو ہے لیکن شعور ذات نہیں۔ انسان میں شعور بھی ہے اور شعور ذات
بھی۔ میں نہ صرف شعور رکھتا ہوں بلکہ شعور کا شعور رکھتا ہوں یعنی مجھ میں خود آگہی ہے۔
اقبال کے افکار کس حد تک لائبنیز کے افکار سے مماثلت رکھتے ہیں وہ ان کے بیانات سے
واضح ہوتا ہے جن کا اظہار انہوں نے اپنے خطبات میں کیا ہے۔ اور جہاں انہوں نے
مادے کی تشریح و توضیح موجودہ طبیعات کی روشنی میں کی ہے۔ لائبنیز کے فلسفہ کی ایک
خصوصیت یہ بھی ہے کہ انسانی شعور شعور کی منتہیٰ کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ شعور کی منتہی کا مظہر
ذات باری تعالیٰ ہے۔ انسان کا شعور منتشر رہتا ہے۔ اس کو نیند بھی آتی ہے۔ اس کو
بھول بھی ہوتی ہے اور انتہائی شکل میں اس کی شخصیت خود بٹ سکتی ہے۔ جس
کو نفسیات کی زبان میں افتراق شخصیت DISSOCIATION OF PERSONALITY
کہتے ہیں۔ شعور کا منتہیٰ خدا کی ذات ہے۔ جس کا شعور منتشر نہیں ہوتا اور قرآن کی اصطلاح
میں اونگھ اور نیند سے محفوظ ہے۔ (لاتاخذہ سنۃ ولانوم)۔ اس طرح اقبال کا نظریہ
ان افکار سے قریب ہے جن کو ہم ہمہ نفسیت (PAN-PSYCH) کا نام دیتے ہیں۔
یعنی زندگی اور شعور ہمہ گیر حیثیت رکھتے ہیں۔ وجود کی کوئی سطح شعور سے خالی نہیں۔
شعور ہمہ جہتی ہے۔ اس کی ابتدا بے جان سطح پر ہوتی ہے۔ نباتاتی سطح پر شعور کچھ اور
آگے ترقی کرتا ہے۔ حیوانی سطح پر شعور بیداری کی شکل اختیار کرتا ہے۔ انسان میں وہ

خود آگہی کا روپ [illegible] کے شعور کے ساتھ کوئی لاشعور شامل نہیں ہوتا وہ ہمہ شعور ہے [illegible] خاص طور پر [illegible] کی اتباع میں لاشعور اور تحت الشعور کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ انسان میں شعور تو ایک روشن حصہ کو ظاہر کرتا ہے۔ جو ہماری توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ اس پر حاوی وہ بڑا حصہ ہے جو لاشعور میں چھپا ہوتا ہے۔ شعور اور لاشعور قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے بلکہ ابھی ابھی جو چیز شعور میں ہے وہ لاشعور میں چلی جاتی ہے۔ اور جو لاشعور میں ہے وہ شعور میں آجاتی ہے۔ خواب میں لاشعور کا غلبہ ہوتا ہے اور جب لاشعور کے راستے کھل جاتے ہیں تو اخلاقی بند بھی ٹوٹ جاتے ہیں۔ خواہشات اخلاقی اور سماجی ممانعت کے باوجود خواب میں اپنی تسکین و تشفی پاتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک خودی ہی انسان کا وہ مخصوص سرمایہ ہے جو قربت خدا کا ضامن ہے یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اقبال کا تصور خودی کو گو لائبنیز کے افکار سے بہت مماثلت رکھتا ہے لیکن پھر بھی ان کے پاس خودی کا تصور اپنی دل چسپی صرف انسانی اور مذہبی جہت میں حاصل کرتا ہے۔ انسان سے ہٹ کر شعور کے تحت انسانی مراکز سے ان کی دل چسپی نہیں معلوم ہوتی۔ اور نہ وہ لائبنیز کی طرح اتنے دور رس نتائج ہی نکالتے ہیں جس کی بناء پر ایک فرد کا جسم بھی لامنتہی شعوری مراکز کا مظہر بن جاتا ہے۔

زمانۂ موجودہ کے مفکرین میں کانٹ اور ہیگل کے نام سر فہرست آتے ہیں اور اقبال کے خطبات میں ان کا فلسفہ زیر بحث بھی رہا ہے۔ کانٹ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے علم کے حدود کا تعین کیا اور یہ بتانے کی کوشش کی کہ مابعد الطبیعات کا مطلب اگر یہ لیا جائے کہ یہ ماورائے حس اور ماورائے حقائق کا علم ہے تو یہ فہم انسانی کے حدود سے

متجاوز ہے کیونکہ فہم انسانی (HUMAN UNDERSTANDING) کی رسائی صرف محدود تک ہو سکتی ہے۔ ہمارے حواس زمان اور مکان ہی کے ناموں (FORMS) سے مشروط ہوتے ہیں۔ اور پھر ان زمان و مکان سے متعین ہو کر جو مشیت (MATERIAL) ملتا ہے اس کو فہم انسانی اپنے مقولات (CATEGORIES) کے ذریعہ مربوط اور منظم کرتی ہے۔ لیکن حقیقت جو زمان و مکان سے ماورا ہو اور جس پر فہم انسانی کے (CATEGORIES) کا اطلاق نہ ہوتا ہو اس تک رسائی ممکن نہیں۔ کیونکہ جاننے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم ان کا تعین فہم انسانی کے تعلقات کے شرائط کے اندر کریں۔ لیکن ہیگل نے فکر (THOUGHT) کا بہت زیادہ متحرک تصور پیش کیا۔ اس کے نزدیک فکر میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے ہر دعوے کی نفی کرتے ہوئے ایسے ترکیبی دعوے (SYNTHESIS) تک پہنچے جو سب پر حاوی ہو۔ اور اس طریقہ کو وہ جدلیاتی طریقہ کہتا ہے۔ اقبال اس سے واقف ہیں کہ کانٹ کے حدود فکر کا تعین کسی حد تک الغزالی سے مشابہت رکھتا ہے کیونکہ غزالی کے پاس بھی عقل اس قابل نہیں ہے کہ وہ حقیقت تک پہنچے وہ صوفیانہ وجدان میں علم کا نیا ماخذ تلاش کرتے ہیں۔ لیکن کانٹ اس قسم کے کسی صوفیانہ وجدان کو نہیں مانتا۔ بلکہ شعور اخلاقی کے غیر مشروط حکم کے واسطے سے وہ غیر مشروط عالم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں شعور اخلاقی کے واسطہ کے سوا کانٹ کے نزدیک کوئی دوسرا واسطہ خدا تک پہنچنے کا نہیں۔ اقبال کانٹ کو ہیگل کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور کانٹ اور غزالی پر تنقید، ہیگل ہی کے معیار سے عمل میں آتی ہے۔ جس زمانہ میں اقبال نے کیمبرج میں فلسفہ کی تعلیم حاصل کی ہے وہاں ان کے استاد McTAGGART تھے جنھوں نے ہیگلیت کو برطانوی حلقۂ فکر سے مانوس کیا اور اس کے ہم عصر BRADLEY بھی رہے

ہیں۔ جن کا ذکر اقبال نے اپنے خطبات میں تنقیدی طور پر کئی جگہ کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے جرمن فلسفیوں کا تصور خالص جرمن ماخذ سے نہیں لیا ہے بلکہ ان فلسفیوں کی تعبیر اور تشریح میں وہ بہت کچھ ان کے برطانوی اور امریکی شارحین سے متأثر ہیں۔ اور یہ بھی مخفی نہیں کہ ابتدا میں وہ NEO-HEGILIAN اثرات کی اتباع میں وحدت الوجودی خیالات کی طرف مائل رہے۔ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو اسرار خودی کے ترجمہ کے سلسلے میں جو خط لکھا ہے اس سے اقبال کے خیالات پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے۔ پہلے تو وہ براڈلے کے اس قول کو نقل کرتے ہیں۔

"یہ حقیقت کہ تجربہ محدود مراکز میں ظہور پائے اور محدود تعینات کے جامہ میں رونما ہو آخرکار ناقابل فہم ہے"۔ لیکن براڈلے اقبال کے نزدیک ناقابل تشریح مراکز تجربہ سے ابتدا کرنے کے باوجود ایک ایسی وحدت میں فکر کی منتہی قرار دیتا ہے جس کو وہ مطلق (ABSOLUTE) کا نام دیتا ہے اور جس میں محدود مراکز اپنی محدودیت اور تشخص سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ وہ ان محدود مراکز کو صرف ایک مظہر (APPEAR-ANCE) قرار دیتا ہے اور بالآخر یہ محدود مراکز مایا کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اور اس کے برعکس اقبال اس پر مصر ہیں کہ یہی ناقابل تشریح مرکز تجربہ جو محدود ہے وہی بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ تمام زندگی انفرادی ہے اور کلی زندگی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا خود ایسا فرد ہے جو اپنی مثال نہیں رکھتا۔ اس کے بعد وہ اپنے استاد ڈاکٹر MCTAGGART کے اس خیال کی طرف نشاندہی کرتے ہیں کہ کائنات افراد کے باہمی رابطے سے عبارت ہے۔ ہاں اقبال کے نزدیک یہ رابطہ پہلے سے ابدی طور پر متعین نہیں ہوتا بلکہ ہر وقت نئے افراد اس میں داخل ہوتے رہتے ہیں اور کائنات

ایسا عمل نہیں جو تکمیل کو پہنچ چکا ہو یہ عمل ہر وقت نامکمل ہے۔ تخلیق کا عمل جاری و ساری ہے اور آدمی اس تخلیقی فعل میں شریک ہے۔ پھر وہ قرآن کریم کی اس آیت سے کہ "خدا احسن الخالقین ہے" یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ خدا کے علاوہ انسان بھی اس تخلیقی عمل میں شریک ہے۔ اب ان کا رشتہ برطانوی NEOHEGELIAN سے بالکل ٹوٹ جاتا ہے اور تصوف کے وحدت الوجودی مسلک سے وہ گریز کرتے ہیں جس کے مطابق روح کے حیات ابدی میں فنا ہو جانے میں ہی نجات مضمر ہے۔

یہ تو ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اقبال کے تصورِ زماں پر مغربی فکر کا سلبی اور ایجابی دونوں حیثیت سے گہرا اثر رہا ہے۔ وہ تمام تصورات جو زماں کے متعلق موجودہ دور میں پیش کئے گئے ہیں ان میں برگساں کے افکار کلیدی اہمیت رکھتے ہیں۔ برگساں نے اپنے نظریہ زماں کی توضیح میں مغربی فکر کے کلاسیکی دور اور موجودہ دور کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مغرب کے با اثر مفکرین جیسے کانٹ نے جس زماں کا تصور پیش کیا ہے وہ خالص زماں نہیں ہے۔ زماں کو مکان کے آئینہ میں دیکھا گیا ہے اور عام بول چال میں بھی زماں کو مکاں کی زباں میں ہی ادا کیا جاتا ہے۔ زماں کا بھی فاصلہ ہے۔ زماں کی بھی ایسی یک وقتی (SIMULTANEITY) حیثیت بتائی جاتی ہے جیسی کہ مکان کی۔ کانٹ نے بلاشبہ زمان و مکان کو تجربہ سے ماخوذ قرار نہیں دیا بلکہ ان کو حسیت (SENSIBILITY) کی حضوری (APRISRI) صورتیں قرار دی ہیں حضوری کا مطلب یہ ہے کہ وہ تجربہ سے ماخوذ نہیں ہیں بلکہ خود تجربہ کو ممکن بناتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک زمان و مکان کوئی معروضات (OBJECTS) نہیں ہیں بلکہ وہ شکلیں ہیں جن کے بغیر ہمارا حسی علم متشکل نہیں ہو سکتا۔ وہ ایسے

چشمے ہیں جن کے بغیر ہم محسوسات سے واسطہ نہیں رکھ سکتے۔ ہاں یہ بھی صحیح ہے کہ کانٹ کے نزدیک زمان مکان سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ صرف مادی اشیاء اپنا مکانی تعین رکھتی ہیں۔ ذہنی احوال و کوائف جیسے میری خواہشات، میرے احساسات و ادراکات، میرے ارادی فیصلے، میری خواہش، میرا کرب و اضطراب، ذہنی ہونے کے باعث اپنا کوئی مقام نہیں رکھتے لیکن اپنا زمانی اعتبار ضرور رکھتے ہیں۔ میرا اپنا فیصلہ کسی وقت میں ہوتا ہے۔ کسی وقت میں اسے پورا کرتا ہوں اور کسی وقت میں اس سے دست بردار ہو جاتا ہوں۔ میری خواہش کسی خاص وقت میں پیدا ہوتی ہے، ایک خاص وقت میں پوری ہوتی ہے یا ایک خاص وقت میں اسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے بہر صورت ذہنی کیفیات مکانی طور پر متعین نہیں ہوتے، اپنے زمانی اعتبارات ضرور رکھتے ہیں لیکن عالم خارجی کی مادی شکلیں زمانی اعتبار بھی رکھتی ہیں۔ اور مکانی تعین بھی۔ دریا اور پہاڑ، پرند اور چرند بہ حیثیت مادی (OBJECTS) معروضات کے اپنی وقتی حیثیت بھی رکھتے ہیں اور اپنی مکانی حیثیت بھی۔ وہ کہیں ہوتے ہیں اور کہیں نہیں ہوتے اور ساتھ ہی ایک خاص وقت میں وجود میں آتے ہیں اور ایک خاص وقت میں فنا ہو جاتے ہیں۔ ایک بیج درخت بنتا ہے۔ درخت سے پھل پھول نکلتے ہیں۔ یہ تمام اعمال زمانی بھی ہیں اور مکانی بھی۔ لیکن کانٹ نے زمان و مکان کو ایک ہی سطح پر رکھا ہے۔ اس کے برعکس برگساں کے فلسفۂ زمان کا بنیادی خیال یہ ہے کہ زمان و مکان بالکل مختلف النوعیت ہیں۔ کلاسیکی فلسفۂ زمان کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ زمان کو مکان کی شکل میں دیکھنے کا عادی ہے۔ قبل اس کے کہ برگسان کے فلسفۂ زمان کے تصور کو واضح کریں یہ بتانا ضروری ہے کہ برگساں کے فلسفے کے اصلی

محرکات کیا ہیں۔ یہاں جو بنیادی تصورات ہمارے سامنے پیش آتے ہیں وہ ہیں تصور حیات کی میکانکی توجیہ کے خلاف پیہم جہاد اور ساتھ ہی عقل و جدان کے دائرہ عمل کا تعین فلسفیوں کے اختلافات جو بقول کانٹ تاریخ فلسفہ کا ایک دھبہ اور رسوائی (SCANODAL) ہے اس کی اصل وجہ برگسان کے نزدیک یہ ہے کہ فلسفیوں نے اپنے تفلسف کے لیے عقل (INTELLECT) کو ماخذ قرار دیا ہے اور وجدان (INTUITION) سے قطع نظر کیا ہے۔ لیکن عقل کا یہ وظیفہ ہی نہیں ہے کہ وہ حقیقت کو جانے۔ عقل تو ارتقائے حیات میں اس لیے وجود میں آئی ہے کہ آدمی اس کے ذریعہ سے عمل کر سکے یعنی آدمی کو عمل کے قابل بنانا عقل کا وظیفہ ہے نہ کہ حقیقت کا سراغ لگانا۔ اس لیے عقل تغیر و تبدل کا علم نہیں رکھتی۔ تغیر کو وہ سکوت میں بدل دیتی ہے۔ وہ حیات کو بھی جامد بنا دیتی ہے۔ اور اس کی بوقلمونی اور ہماہمی کو نظرانداز کر دیتی ہے۔ عقل کے تعقلات میں انفرادی اختلافات کو کوئی جگہ نہیں دی جاتی۔ حالانکہ حقیقت جیسا کہ اقبال نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے منفرد ہوتی ہے۔ یہاں بھی اقبال اور برگسان کے پاس یونان کے اس کلاسیکی تصورات کے خلاف ایک محاذ ملتا ہے جنکی رو سے حقیقت جزئیات کی نہیں بلکہ کلیات کی ہے۔ جزئیات اسی حد تک حقیقی ہیں جس حد تک کلیات میں ان کا اشتراک ہو سکتا ہے اور انہیں کلیات کو افلاطون نے تصورات کا نام دیا تھا اور یہ خیال کیا تھا کہ یہ کلیات کی ایک آزاد ماورائی دنیا ہے لیکن برگسان کے نزدیک کلیات حقیقی نہیں بلکہ جزئیات حقیقی ہیں۔ یعنی انسان بہ حیثیت کلی تصور (UNIVERSAL) کے کوئی حقیقت نہیں رکھتا بلکہ فرد کی حیثیت سے حقیقت رکھتا ہے۔ حیات کیا ہے؟ اس کے جواب میں بھی دو متضاد نظریات فلسفیوں نے بھی اور علمائے حیاتیات نے پیش کئے ہیں۔ ایک نقطۂ نظر

سے حیات بھی ایک طبعی کیمیاتی (PHYSICO CHEMICAL) عمل ہے۔ وہ زیادہ پیچیدہ ہو سکتا ہے اس عمل سے جو نیچر میں ہم کو ملتا ہے۔ لیکن نوعیت اس کی ایک ہی ہے۔ اس کے مقابل یہ خیال ہے کہ حیات کوئی کیمیائی طبعی عمل نہیں بلکہ اپنی بالکل جداگانہ نوعیت رکھتا ہے۔ برگساں کے نزدیک حیات کے مختلف شیون ایک مابعد الطبیعاتی قوت حیات (ELAN VITAL) کے مظاہر ہیں۔ اور اسی کا ظہور ہم کو حیات کی مختلف شکلوں میں ملتا ہے۔

برگساں کے فلسفہ میں حیات اور مادے کا تقابل ملتا ہے اور یہ اپنی خصوصیات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل متمائز ہیں۔ مادی سطح پر تکرار ہے تو حیات کی سطح پر تخلیق ہے۔ حیات ایک تخلیقی قوت ہے جو ہر وقت نت نئی شکل میں اپنے کو ظاہر کرتی ہے۔ علمائے حیاتیات میں HANS DRIESCH نے حیات کی آزادانہ نوعیت کو تجرباتی اور فلسفیانہ بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ حیات کی جو خصوصیات ہیں ان میں ایک جس پر دریش زور دیتا ہے وہ بہ اعتبار وظیفہ اس کی کلی نوعیت ہے۔ ORGANISM یا عضویہ میں جو اعمال ہوتے ہیں وہ خالص میکانکی قوانین کے تابع نہیں ہوتے۔ مادی سطح پر ہم کو مجموعے یا AGGREGATES ملتے ہیں۔ ایسی (TOTALITIES) کلی وحدتیں نہیں ملتیں جن کا ہر جزو کل کے تابع ہو۔ اور جب عضویہ میں کوئی خلل پیدا ہوتا ہے تو اس میں خود اصلاحی (SELF CORRECTION) عمل کی صلاحیت ہوتی ہے۔ برگساں نے اپنے نظریہ میں دریش کے افکار و تجربات سے بھی فایدہ اٹھایا ہے گو کہ اس کا مزاج فکر کے برعکس (IRRATIONAL) غیر عقلی ذرایع کا استعمال کرتا ہے۔ یہاں وہ عقل اور وجدان کے امتیازات پر بہت زور دیتا ہے۔ حیات میں عقل یا INTELLECT کا ظہور عملی مطالبات کے تابع ہے۔ انکشاف حقیقت اس کا مقصد نہیں۔ اگر ہم

مابعد الطبیعات کی تشکیل کرنا چاہتے ہوں تو ہم کو پھر وجدان کا سہارا ڈھونڈنا ہوگا، وجدان ہی سے ہم کو حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ وجدان کوئی سرّی قوت OCCULT نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک ایسی قوت ہے جو ہر انسان میں پائی جاتی ہے۔ یہ حیوان کی جبلی INSTINCTIVE قوت سے مشابہ ہے۔ برگساں نے یہ ثابت کرنے کے لیے بہت سی مثالیں دی ہیں کہ جانوروں میں جبلی قوت بہت محیر العقول اعمال کا باعث بنتی ہے۔ چڑیاں میلوں سفر کرتی ہیں۔ وہ گھونسلے بناتی ہیں جنکی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ معمولی ذریعوں سے وہ کسی کو سکھائی نہیں جا سکتی۔ یہی جبلی قوت جو جانوروں میں غیر شعوری ہے انسان میں باشعور بن جاتی ہے۔ وہ زینہ بہ زینہ تدریجی عمل نہیں کرتی بلکہ اس کا عمل فوری اور بلاواسطہ ہوتا ہے۔ فلسفیوں کے اختلافات کی وجہ یہی ہے کہ مغرب نے دو ہزار برس سے اس قوت سے فایدہ نہیں اٹھایا۔ یہی وجہ ہے کہ زمان کا شعور بھی بالکل مسخ ہوگیا اور زماں کو مکان میں مدغم کر دیا گیا ہے۔ برگساں کے نزدیک ایک تو حقیقی زماں ہے اور ایک وہ زماں ہے جو اصل میں مکاں ہی کی ایک شکل ہے۔ اس مکانی تصور سے پیدا شدہ زماں اپنی وہ شکل رکھتا ہے جہاں ہم اس کا اندازہ لگاتے ہیں اور سورج اور زمین کی گردش سے اس کے اظہار کو متعین کرتے ہیں۔

اصل وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست
وقت۔ را مثلِ مکاں گسترده
امتیازِ دوش و فردا کرده

(اسرارِ خودی)

لیکن یہ زماں حقیقی زماں نہیں ہے۔ حقیقی زماں جس کو برگساں (DUREE) یا تبتا
کہتا ہے وہ شعور کی کیفیت ہے۔ یہ زماں حال ماضی اور مستقبل میں اس طرح تقسیم
نہیں ہوتا کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر سکیں۔ بلکہ حال ماضی کا بوجھ اٹھائے رکھتا
ہے اور مستقبل کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے۔ زماں کی سب سے بڑی خصوصیت یہ
ہے کہ یہاں مستقبل پہلے سے متعین نہیں ہو سکتا۔ ہم ماضی اور حال کے علم سے خواہ
یہ علم کتنا ہی محیط کیوں نہ ہو یہ نہیں بتا سکتے کہ کیا ہونے والا ہے۔ مستقبل UNPRE
DICTABLE یعنی پیش بینی کے قابل نہیں ہوتا اور ناقابل اندازہ INCALCULABLE
ہوتا ہے زماں میں یک وقتی SIMULTANEITY نہیں ہوتی۔

اب جب ہم اقبال کی طرف رجوع ہوتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے
یہاں بھی زمان کا برگسانی تصور غالب ہے۔ برگساں سے اپنی ملاقات میں جس کا
اہتمام فرانس کے مشہور مستشرق MASSIGNON کے ذریعہ ہوا تھا اس حدیث
کی طرف اشارہ کیا لاتسبوا الدھر ان الدھر ھو اللہ۔ تو برگساں نے اس تصور کو سراہا۔ بہر
صورت اقبال نے زماں کو اپنے عالم فکر میں ایک کلیدی مقام دیا ہے وہ بھی اس
کے قائل ہیں کہ زمان و مکان اپنی بالکل جدا نوعیت رکھتے ہیں۔ اور حقیقی زماں مکانی
تصورات سے بالکل پاک ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم رواں ہر دم جواں ہے زندگی

اور حیات کی یہ خصوصیت کہ وہ تخلیقی ہے اور میکانکی تکرار سے حیات کا کوئی تعلق نہیں
اس کو اقبال نے قبول کر لیا ہے۔ چنانچہ وہ انسان کی خلاقیت کا بہت ہی شاعرانہ انداز

میں ذکر کرتے ہیں۔ اسی خلاقیت کا اظہار اس مکالمہ میں بھی ملتا ہے جو انسان اور خدا کے درمیان "پیام مشرق" میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اقبال اس کے بھی قائل ہیں کہ زماں اپنی ایک آفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہاں وہ برگساں سے بھی بہت دور چلے جاتے ہیں۔ برگساں کے پاس زماں، انسانی شعور ہی میں ملتا ہے۔ انسان کے شعورِ حیات سے ہٹ کر وہ اپنی مابعد الطبیعاتی حیثیت نہیں رکھتا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ انسان کے ذہن کی پیداوار نہیں ہے بلکہ انسانی شعور سے وابستہ ہوتے ہوئے بھی وہ شعور کا عکس نہیں ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ شعور خود زماں کا عکس ہے۔ یہاں اب برگساں کے تصورات کی اقبال اسلامی تصورات سے تکمیل کرتے ہوئے اس سے آگے نکل جاتے ہیں۔ پیامِ مشرق میں جو نظم نوائے وقت کے نام سے ہم کو ملتی ہے وہ بہت فکر انگیز ہے۔ اور جاوید نامہ میں روحِ زماں و مکاں کی حیثیت سے زروان کا ظہور بھی ایسے زمان کے تصور کو پیش کرتا ہے جو مابعد الطبیعاتی موثر قوت کی حیثیت سے تعمیری اور تخریبی دونوں قسم کے عوامل پر مشتمل ہے:

خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم
در من نگری، ہیچم، در خود نگری، جانم

پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بیں
صد کوکبِ غلطاں بیں صد گنبدِ خضرا بیں

اور جاوید نامہ میں زروان کہتا ہے:

آدم و افرشتہ در بندِ من است
عالمِ شش روزہ فرزندِ من است

ہر گلے کز شاخ می چینی منم
ام ہر چیزے کہ می بینی منم

لیکن زروان میں وہ مطلقیت نہیں پائی جاتی جو قدیم ایرانی افکار کا حصہ رہی ہے چنانچہ وہ خود کہتا ہے:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست
آں جوانمردے طلسم من شکست

یہاں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ مغرب کے دو اہم مفکرین برگساں اور وائٹ ہیڈ جن کا اثر اقبال نے بہت کچھ قبول کیا ہے وہ ایک بنیادی مسئلہ میں اقبال سے متفق نظر نہیں آتے۔ برگساں اور وائٹ ہیڈ کے پاس کوئی تصور خودی نہیں ملتا اور اقبال اس سے بخوبی آگاہ ہیں اسی مسئلہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہوں نے برگساں کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ کیونکہ وائٹ ہیڈ کی اہمیت اقبال کے پاس زیادہ تر اس کے سائنسی تصورات سے رہی ہے۔ اس لیے وہ وائٹ ہیڈ کے مابعد الطبیعاتی نظام سے زیادہ اعتنا نہیں کرتے۔ اقبال کے پاس تو خدا کی انفرادیت بہت کلیدی اہمیت رکھتی ہے۔ اور وہ قرآن کے سورہ اخلاص کا اپنے بیان کی تائید میں حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہبی تجربہ سے ایک ایسے ارادے کا پتہ چلتا ہے جو خلاقی ہے اور جس کا عمل عقلی طور پر متعین ہوتا ہے۔ اور جس کو قرآن اللہ کا نام دیتا ہے اقبال کے نزدیک انائے کامل مع اپنی صفات کے قرآنی تصور خدا کا اہم جزو ہے۔ اور قرآن میں اس بارے میں تکرار اس بات کی شاہد ہے۔ تاریخ مذاہب میں ہم کو اس کا بین ثبوت ملتا ہے کہ اس طرح کے تصورات سے گریز کی مختلف شکلیں اختیار کی گئی ہیں اور ہمہ اوست کا نظریہ اس گریز کی ایک بین مثال ہے۔

اگر قرآن میں خدا کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس کا مطلب بقول اقبال اس کی ہمہ حضوری سے نہیں بلکہ اس کی مطلقیت سے ہے۔ اگر خدا ایک فرد ہے تو اس کی اس فردیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ محدود ہے اور موجودہ سائنس نے تو ثابت کر دیا ہے کہ نیچر خود متحرک ہے اور زمان و مکان وہ اعتبارات ہیں جو ہم انائے حقیقی پر منطبق کرتے ہیں۔ یہاں بھی اقبال ایک طرف تو اسلامی عقاید کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ دوسری طرف وہ مغربی فلسفہ کے ایسے رجحانات سے خود کو ہم آہنگ پاتے ہیں جہاں خدا کو انا کی حیثیت سے دیکھتا گیا ہے۔ اور اس میں سب سے زیادہ اہم مقام لائبنیز کا ہے اور لائبنیز کے ساتھ ساتھ جرمن فلسفی فشتے کا ہے۔ فشتے کا فلسفہ بھی مختلف ادوار سے گزرا ہے۔ لیکن جس تصور سے فشتے کا نام وابستہ ہے وہ تصور انا ہے۔ فشتے کے نزدیک حقیقت صرف انائے مطلق کی ہے۔ اور غیر انا۔ NON EGO انائے مطلق سے باہر نہیں:

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او

غیرِ او پیداست۔ از اثباتِ او

لیکن انائے مطلق کا اور انائے محدود کا کیا تعلق ہے وہ فشتے کے پاس مبہم ہے۔ اس لیے اکثر یہ کہا گیا ہے کہ جب فشتے انا کا ذکر کرتا ہے تو یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کس کی انا ہے۔ فشتے کی انا ہے یا خدا کی۔ لیکن انائے مطلق اور انائے محدود کا امتیاز لائبنیز کے پاس واضح ہے۔ اور اس امتیاز کا دار و مدار شعور کی سطح ہے۔ انائے محدود میں شعور اپنی منتہی کو نہیں پہنچتا اور لاشعور کا جزو اس کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ لیکن انائے مطلق لاشعور کے سایہ سے بالکل آزاد ہے۔ انائے مطلق شعور مطلق بھی ہے۔

لائبنیز کے فلسفے میں اس طرح موجودہ فکر کے بعض بنیادی رجحانات کی پیش بینی

ملتی ہے۔ اس لیے یہ کچھ حیرت کی بات ہے کہ اقبال نے لائبنیز کے خیالات و افکار سے
بہت زیادہ استفادہ نہیں کیا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ لائبنز کے بنیادی افکار مکتوبات
کی شکل میں ملتے ہیں۔ بہر صورت دانستہ یا نادانستہ طور پر اقبال کے فلسفہ پر لائبنیز کے فلسفہ
کا اثر کافی معلوم ہوتا ہے۔ ایک طرف وہ اقبال کی طرح مادے کی مادیت کا قائل نہیں، جو
موجودہ طبیعیات کے رجحانات سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ بلکہ مادے کو مرکز قوت سمجھتا ہے۔
دوسری طرف وہ موجودہ نفسیاتی تحلیل کی تحقیقات سے عرصہ پہلے لاشعور کا واضح تصور
پیش کیا ہے۔ وہ شعور کو متعین کرتا ہے ان چھوٹے چھوٹے خفی ادراکات (SMALL PER-
CEPTIONS) سے اور ساتھ ہی نفسیات تحلیلی سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھ کر وہ
نہ صرف شعور سے نیچے تحت الشعوری سطحات کو مانتا ہے بلکہ انسانی شعور سے بلند بھی فوق
الشعور سطح کا قائل ہے جس کا مکمل اظہار خدا میں ہوتا ہے۔

اقبال کا تصور زماں بڑی حد تک برگساں کا مرہون منت ہے اور برگساں کے تصور
زماں کو انہوں نے بقول فرانسیسی مستشرق MASSIGNON انگریزی کے ناقص ترجمہ
میں مطالعہ کیا تھا۔ برگساں کی سب سے پہلی کتاب جس میں اس نے اپنے تصور زماں
کو واضح طور پر پیش کیا ہے وہ ہے "THE IMMEDIATE DATE OF CONCIOUSNESS"
اور جس کا انگریزی ترجمہ زمان اور اختیار (TIME AND FREE WILL) کے نام
سے شائع ہوا۔ برگساں انسان کے اختیار کو تصور زمان ہی پر مبنی قرار دیتا ہے برگساں
کے بنیادی تصورات ہیں تخلیقی ارتقاء، میکانکی زماں اور حقیقی زماں۔ میکانکی حافظہ اور
حقیقی حافظے کے باہمی امتیازات زندگی کا ارتقا اس کے نزدیک ایک تخلیقی عمل ہے تخلیق
سے مراد یہ ہے کہ زندگی کا ظہور ہر وقت اپنا ایک نیا پن رکھتا ہے۔ ہر وقت اس کی ایک شان

ترالی ہے۔ اس طرح زندگی کے مقابل ہم ہر وقت ایک حیرت سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ہر وقت نئی شکل میں پیش ہوتی ہے۔ اور غیر متوقع شیون سے ہم کو دوچار کرتی ہے۔ اس کے برعکس میکانکی عمل تکرار کا نام ہے۔ اس میں نیاپن نہیں ہوتا۔

اقبال کی فکر کے ارتقاء میں ہیگل کو بلاشبہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ہیگل کی بھی بہت سی جہتیں رہی ہیں۔ ایک تو وہ تاریخ کا عظیم الشان تصور ہے جو ہیگل فلسفۂ تاریخ میں پیش کرتا ہے پھر اس کی منطق ہے جو وجود اور غیر وجود کی کشمکش سے آگے بڑھتی ہے۔ پھر اس کا جدلیاتی طریقہ ہے جس نے تصوریت کی حدود سے آگے بڑھ کر مارکسیت جیسے رجحانات کو فروغ دیا۔ اقبال بھی اسی طریقہ سے متاثر نظر آتے ہیں گو کہ انہوں نے اپنے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں اس کو کوئی خاص نمایاں مقام نہیں دیا ہے پھر بھی وہ ارتقاء میں سلبی عوامل کے موثر ہونے کو مانتے ہیں۔ اور لا اور اِلا کی کشمکش مذہبی جدلیات کا ایک اظہار ہی تو ہے۔ کانٹ کا فلسفہ اتنا موثر نہیں رہا جتنا دوسرے فلاسفہ کا۔ البتہ انہوں نے اپنے لکچر "کیا مذہب ممکن ہے" میں کانٹ کو واقعتہ پیش نظر رکھا۔ چونکہ کانٹ نے بھی یہ مشہور سوال اٹھایا تھا کہ کیا مابعد الطبیعات عقل خاص کے حدود میں ممکن ہے۔ اور اس کا نفی میں جواب دیا تھا چونکہ عقل اپنے مقولات CATA-GORIES کے حدود میں مقید ہے اس لیے وہ حقیقت مطلق کو گرفت میں نہیں لا سکتی۔ اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا مذہب ممکن ہے۔ اس کا جواب وہ نفی میں نہیں بلکہ اثبات میں دیتے ہیں۔ مذکورہ بالا کلاسیکی فلسفیوں کے علاوہ بعض ایسے مفکر ہیں جن کو اقبال نے خاص طور پر اہمیت دی ہے ان میں خاص طور پر قابل ذکر ہستی سیموئل الگزینڈر اور A. N. WHITEHEAD کی ہے۔

وائٹ ہیڈ کا جہاں تک تعلق ہے یہ ایک حد تک حیرت کی بات ہے کہ اقبال پر اس کے مابعد الطبیعاتی تصورات کا کچھ اثر معلوم نہیں ہوتا۔ وائٹ ہیڈ کے اس نقطۂ نظر سے کہ حقیقت تکون ہے وہ متفق نظر آتے ہیں اور مادے کی مادیت یا جوہریت کا انکار جس کو موجودہ طبیعاتی انقلاب نے عام کیا ہے اور جس کی وائٹ ہیڈ نے فلسفیانہ ترجمانی کی ہے وہ بھی اقبال کے یہاں موثر نظر آتا ہے لیکن اقبال کا بنیادی تصور وائٹ ہیڈ کے یہاں نہیں ملتا۔ اس کے پاس کوئی انفرادی مرکز شعور نظر نہیں آتا۔ یہاں بڑی حد تک اقبال براڈلے کے برعکس محدود مرکزی شعور کو ایک مظہر (APPERANCE) نہیں سمجھتے اور نہ اس کو کوئی التباس یا مایا قرار دیتے ہیں۔ اقبال براڈلے کے مقابل یہ کہتے ہیں کہ تجربہ کا محدود مرکز ناقابل تشریح ہے وہ کائنات کی بنیادی حقیقت ہے۔ تمام زندگی انفرادی ہے۔ ایسی زندگی جس کو ہم کلی کہیں کوئی معنی نہیں رکھتی۔ خدا خود ایک فرد ہے اور ایسا فرد ہے جس کی کوئی مثال نہیں۔ (UNIQUE) اور میک ٹگارٹ MCTAGGART کے ساتھ وہ اس امر میں متفق ہیں کہ کائنات افراد کا اجتماع ہے۔ لیکن وہ اس کے قائل نہیں کہ یہ مطابقت اور نظام ابدی طور پر حاصل ہو چکا ہے اور اپنی جگہ مکمل ہے۔ بلکہ وہ نتیجہ ہے جبلی یا شعوری جدوجہد کا۔ ہم آہستہ آہستہ انتشار سے اجتماع کی طرف رجوع ہو رہے ہیں۔ اور خود اس عمل میں شریک کار ہیں۔ اس اجتماع کے افراد بھی ہمیشہ کے لیے متعین نہیں ہیں، ہر وقت نئے اراکین پیدا ہوتے ہیں جن کا کام یہ ہے کہ اس اہتم بالشان عمل میں ہاتھ بٹائیں۔ اس طرح کائنات کوئی مکمل عمل نہیں ہے بلکہ ابھی وہ زیر تکون ہے اور اسی لیے کائنات کے متعلق کوئی مکمل صداقت کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کائنات ابھی پورے طور پر کل WHOLE نہیں ہے۔ عمل تخلیق ابھی جاری ہے۔ اور آدمی اس میں اپنا حصہ

لے رہا ہے۔ جہاں تک کہ وہ کسی حد تک انتشار کو منظم کرنے میں شریک ہے۔ یہی نہیں بلکہ اقبال اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ انسان خدا کی خلاقی میں شریک ہے۔ خود خدا اگر خلاقی کا سرچشمہ ہے لیکن خدا کے ماسوا خلاقی کے مراکز اقبال خارج از امکان قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ قرآن میں خود خدا کو احسن لقیوم کہا گیا ہے۔

دوسرا جو قابل ذکر نام موجود مفکرین میں سے لیا جاسکتا ہے سیموئل الگذنیڈر کا ہے۔ سیموئل الگذنیڈر کے GIFORD LECTURES نے اپنے زمانے میں کافی شہرت حاصل کی تھی۔ ان کا عنوان تھا "TIME, SPACE AND DEITY"۔ ان خطبات میں الگذنیڈر نے خدا کا جو تصور پیش کیا تھا وہ عام روایتی تصورات سے بالکل ہٹ کر ہے۔ وہ ارتقاء کا ماخذ تسلسل زمان و مکان (TIME, SPACE CONTINUUM) کو قرار دیتا ہے۔ اور اسی اساس پر وہ ارتقاء کو پیش کرتا ہے ارتقاء کی ہر منزل ایک نئی صورت کو پیش کرتی ہے۔ جو اس کی پہلی صورتوں سے ممتاز ہے۔ اس نظریہ کو ارتقائے بروزی یا EMERGENT EVOLUTION کہتے ہیں۔ ابتدا زمانی و مکانی تسلسل سے ہوتی ہے اور اس کی انتہا DEITY یا صفت ربانی ہے۔ جس کا ظہور ابھی نہیں ہوا لیکن قبل اس کے کہ ارتقاء اپنے اس منتہی کو پہنچے اس کو ہر قسم کے کرب سے گزرنا پڑتا ہے۔ گویا خدا یا خدائی صفت کا تصور الگذنیڈر کوئی مشخص شکل میں جیسا کہ اسکو عیسائیت یا اسلام نے پیش کیا ہے پیش نہیں کرتا۔ بلکہ وہ اس صفت کو منتہی پر رکھتا ہے۔ الگذنیڈر کے ان کے خیالات سے اقبال کافی متاثر ہوئے ہیں۔ جیسا کہ ان کے خطبات سے ظاہر ہوتا ہے لیکن وہ اسلامی تصورات کے زیر اثر اقبال ان کو اپنے نظام فکر میں سمو نہیں سکتے۔ پھر بھی وہ ارتقائے بروزی کے بنیادی نظریہ سے متفق ہیں کہ ارتقا کی ہر منزل اپنا ایک نیا

پن رکھتی ہے ماقبل کی منزلیں اکی شناسا نہیں ہو سکیں۔ لیکن ان کا ظہور اپنے اندر ایک حیرت رکھتا ہے۔ اسی طرح زمانی و مکانی تسلسل کے بعد زندگی کا ظہور اور زندگی کے بعد خود شعوری کا ظہور جس کا حامل انسان ہے، ہر ایک اپنی ایک آزادانہ حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن ارتقائے بروزی کی ایک اور شکل بھی ہے جس کی ترجمانی اپنے زمانے میں L. MORGAN نے کی تھی۔ ان کا تصور خدا مذہبی تصور سے زیادہ قریب ہے۔ وہ خدا کو ارتقائے بروزی کا محرک قرار دیتے ہیں۔ یعنی یہ وہ ہستی ہے جس کی تحریک پر عمل ارتقاء برسر عمل ہے۔

ایک سوال آخر میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہبی تجربات کا اقبال کے نظام فکر میں کیا مقام ہے؟ مذہبی تجربات سے بلاشبہ مسلمان مفکرین نے بھی بحث کی ہے اور بہت ہی بصیرت افروز خیالات ہم کو صوفیا کے پاس ملتے ہیں اور ایسے مفکرین کے پاس بھی ملتے ہیں جن کا نقطۂ نظر مذہبی قیود کا سختی کے ساتھ پابند نہیں رہا جیسے ابن خلدون اور ابن سینا۔ لیکن ہمارے مفکرین سب اسلام کے سانچے میں سوچتے ہیں۔ وحی کی نوعیت کیا ہے؟ نبوت کا کیا مقام ہے؟ اور عقل و ایمان کا کیا تعلق ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ موجودہ زمانہ میں علمائے نفسیات و سماجیات اور فلاسفر نے جو کچھ مذہب اور مذہبی تجربات پر سوچا ہے گو کہ ان کا پس منظر وہاں عیسائیت رہا ہے پھر بھی ان کی فکر کے رجحانات کسی مذہب سے وابستہ نہیں ہیں۔ بلکہ مذہب کو وہ ثقافت کا ایک ایسا ہی جزو سمجھتے ہیں جیسے سائنس اور آرٹ یا خود فلسفہ۔ اور اس کے احاطۂ فکر میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ مذہب کا آرٹ سے یا تجربی علوم سے کیا تعلق ہے؟ یا سماج میں اس کا کیا مقام ہے اور عام طور پر (فلاسفہ کے بعض مذاہب سے قطع نظر) ماورائیت سے کسی کو دلچسپی نہیں

بلکہ ماورائی پہلو کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس کے بجائے مذہب کے نفسیاتی محرکات اور سماجی تعینات و اعتبارات مرکزِ فکر بن جاتے ہیں۔ یہاں یہ ناگزیر تھا کہ اقبال ان افکار سے استفادہ کرتے جن سے موجودہ دور میں فلسفہ مذہب کے رجحانات کی ترجمانی ہوتی ہے۔

خاص طور پر اقبال نے اس سلسلہ میں مغرب کے بعض جدید مفکرین جیسے W. JAMES وائٹ ہیڈ اور HOCKING کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ وائٹ ہیڈ رسل کے برعکس مذہب کے مقابل ایک بہت ایجابی نقطہ نظر رکھتا تھا۔ اور ایک مستقل کتاب RELIGION IN THE MAKING بھی لکھی ہے۔ اور ساتھ ہی چونکہ وہ ایک ریاضی داں بھی تھا اس نے طبیعات کے فکری انقلاب کا بطور غائر مطالعہ کیا تھا اور یہاں بھی وہ وائٹ ہیڈ کو اپنا راہنما مانتے نظر آتے ہیں۔ اس کے اس قول کو پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ ایمان کے ادوار عقلیت کے ادوار رہے ہیں لیکن وہ فلسفہ کو مذہب پر مسلط نہیں ہونے دیتے یہاں فکر اور وجدان کے بارے ان کے خیالات بہت دلچسپ معلوم ہوتے ہیں اور یہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے برگساں کا اثر من و عن قبول نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ "یہ سمجھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے سے بنیادی طور پر متضاد ہیں۔ ان کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اور وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں" لیکن دوسرے ہی قدم پر وہ وجدان کے تقدم پر اصرار کرتے ہیں۔ یہاں پھر ان پر برگساں کا اثر غالب نظر آتا ہے۔ وہ کہتے ہیں "ایک تو (یعنی فکر) حقیقت کا جزءً جزءً احاطہ کرتی ہے اور دوسری یعنی وجدان اس پر بہ حیثیت کل کے محیط ہوتی ہے۔ ایک تو اپنی نظر حقیقت کی ابدی حیثیت پر رکھتی ہے اور دوسری اس کی زمانی حیثیت پر۔ "بہر صورت دونوں کا تعلق ایک ہی حقیقت سے ہے۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ "برگساں صحیح

کہتا ہے کہ وجدان عقل ہی کا ایک بلند تر درجہ ہے۔ یہاں یہ بھی واضح رہے کہ خود برگساں
کا نظریہ وجدان آتنا مربوط نہیں ہے۔ کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقل کی رفتار وجدان کے
بالکل متضاد ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عقل وجدان ہی کی برتر شکل ہے۔ اور یہ تضاد اسی
وقت رفع ہو سکتا ہے جب ہم یہ ماننے کے لیے تیار ہو جائیں کہ عقل کی بھی کئی سطحیں ہیں۔
اور اگر ایک سطح پر وہ وجدان کے متضاد نظر آتی ہے تو دوسری جگہ وہ وجدان ہی کی ایک
شکل معلوم ہوتی ہے۔

اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ایک طرف تو اقبال نے مغربی اندازِ فکر کو اپنایا
ہے ان کے فکری سانچوں میں سوچا ہے تو دوسری طرف کسی سطح پر بھی اپنی انفرادیت کو ہاتھ
سے جانے نہیں دیا جب وہ کسی مسلک کو قابلِ قبول پاتے ہیں تو ایک فلسفی کی طرح ان کا
اثباتی عمل تنقیدی و متوازن ہوتا ہے لیکن جب وہ کسی مسلک کو رد کرتے ہیں تو اس کے
اظہار میں جذباتی شدت غالب آجاتی ہے اور تاریخی شعور کے حدود آنکھوں سے اوجھل ہو
جاتے ہیں بہر صورت جراتِ اختلاف جو فلسفیانہ فکر کی امتیازی خصوصیت ہے وہ اقبال کی
فکر کو ہر سطح پر ممتاز کرتی ہے خواہ وہ فکر اسلامی کی تشکیلِ نو کی شکل میں ہو یا مغربی فکر
کی تعبیر و تنقید میں۔

ضمیمہ ا

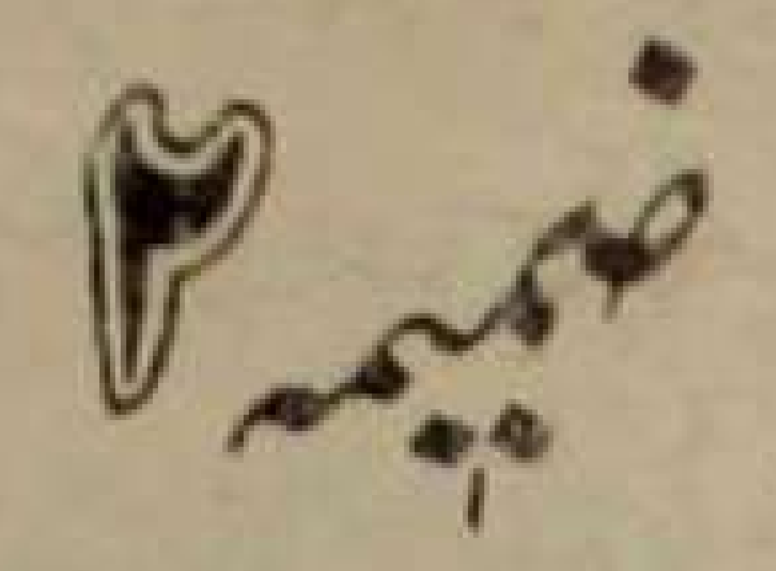
گوئٹے نے کافی لمبی عمر پائی اور زندگی کی ہر منزل سے گزرا۔ وہ ۱۷۴۹ء میں جرمنی کے شہر فرانکفرٹ میں پیدا ہوا اور ۱۸۳۲ء میں WEIMAR میں وفات پائی۔ اقبال نے غالب پر اپنی نظم میں اسی شہر کی طرف اشارہ کیا ہے ؎

گلشنِ وائمر میں تیرا ہمنوا خوابیدہ ہے

اس کی زندگی بھرپور تھی۔ وہ درباروں سے بھی واقف تھا اور نظام مملکت سے بھی۔ عشق کی کرب و بے چینی سے بھی گذرا اور حسرت و مایوسی کا بھی شکار رہا۔ ابتدائے شباب میں اس کی ملاقات ایک لڑکی سے ہوئی۔ جس نے اسکو بہت متاثر کیا۔ لیکن یہاں اس کو مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں تک کہ اس کی صحت نے بھی جواب دے دیا۔ اس ناکام محبت کا اثر عمر بھر رہا۔ گوئٹے کے فاؤسٹ میں وہ گریٹشن کے معصوم روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ اور پھر جب وائمار کے دربار سے اس کا تعلق ہوا تو وہ ایک سنجیدہ خاتون کے دامِ محبت میں گرفتار ہو گیا۔ مذکورہ خاتون فراؤ فون اشٹائن ایک عہدے دار کی بیوی تھی۔ اس کی عمر گوئٹے سے سات سال زیادہ تھی اور سات بچوں کی ماں تھی۔ اس کے نام لکھے ہوئے گوئٹے کے خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ جرمنی کا یہ عظیم شاعر اپنی جذباتی زندگی میں اس کا کتنا مرہونِ منت رہا ہے۔ گوئٹے نے یوں تو بارہا محبت کی لیکن کہیں بھی کوئی مستقل رشتہ قائم نہ ہو سکا۔ آخر میں اس نے HRITIAN VULPIUS

شادی کی۔ جسکی ذہنی سطح بہت بلند نہ تھی اور وہ ذہنی اعتبار سے گوئٹے کی تو ساتھی بن
ہیں سکتی تھی۔ لیکن اس کا گھر سنبھال سکتی تھی اور اسی کی گوئٹے کو اس وقت ضرورت
ی۔ اس نے اپنی ایک خوبصورت نظم میں جس کا عنوان "پالیا" ہے اپنے جذبات کا رمز و کنایہ
ے پیرایہ میں اظہار کیا ہے۔ اس نظم کا ماحصل یہ ہے کہ وہ ایک دن باغ کی طرف چل پڑا۔
ہ کوئی مقصد لیے نہیں نکلا تھا۔ اس کی نظر یکایک ایک خوبصورت ننھے پھول پر پڑی اس
نے سوچا کہ اسکو توڑے۔ لیکن پھول نہیں چاہتا تھا کہ ٹوٹ کر وہ مرجھا جائے۔ اس لیے
وہ ڈالی کے ساتھ اسے گھر لے گیا اور گھر میں اس کو لگا دیا۔ اب وہ وہاں پھل پھول
رہا ہے۔

گوئٹے کی زندگی کا ایک دلچسپ واقعہ اس کی نپولین سے ملاقات ہے۔ یہ ملاقات
جرمنی کے شہر ارفورٹ ۲ءاکتوبر ۱۸۰۸ میں ہوئی۔ اس ملاقات کے بعد نپولین نے گوئٹے کے
بارے میں ایک یادگار جملہ کہا تھا۔ وہ یہ تھا "انسان تو یہ ہے"۔



نٹشے کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی حیات کا ایک سرسری جایزہ لیں۔ وہ اکتوبر ۱۸۴۴ء میں جرمنی کے ایک مقام روکن میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ دونوں مذہبی گھرانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ نٹشے ابھی پانچ برس کا ہی تھا کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ اس کی پرورش ایسے ماحول میں ہوئی جو خاندان کی عورتوں سے گھرا ہوا تھا۔ مدرسہ کی تعلیم اس نے امتیاز کے ساتھ ختم کی۔ اور جامعہ لائپزش میں لسانیات کی تعلیم میں منہمک ہو گیا۔ وہ ابھی اپنا تحقیقی کام ختم کرنے بھی نہ پایا تھا کہ اس کے پروفیسر نے اس کی غیر معمولی ذہانت سے متاثر ہو کر اس کی سفارش بازل (BASEL) کی سوئس یونیورسٹی میں لسانیات کے پروفیسر کی جگہ کے لیے کی۔ اور اس کو اس سفارش کی بنا پر پروفیسری کی پیش کش کی گئی۔ وہ کوئی بیس برس اس منصب پر قایم رہا۔ ۱۸۷۳ء میں اس کی بیماری کی ابتدا ہوئی۔ اور جب اس کی عمر ۳۵ سال کی ہوئی تو وہ بر بنائے علالت ملازمت سے سبکدوشی پر مجبور ہو گیا۔ ۱۸۸۹ء میں اس کا دماغ متاثر ہو گیا اور اس نے اپنی عمر کے آخری گیارہ سال جنون کی کیفیت میں گذار دیے۔ ۱۹۰۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

ابتدائے شباب ہی سے اس کی فطرت آزادانہ مشرب رہی۔ چنانچہ پندرہ برس کی عمر میں اُس نے یہ خیالات نظم کیے:

”مجھ سے پوچھنے کی کوئی جرأت نہ کرے کہ میرا وطن کہاں ہے۔ کبھی بھی مکان (SPACE) اور گذرتے لمحے مجھے باندھ نہ سکے۔ میں ایک عقاب کی طرح آزاد ہوں۔“

اس کے گہرے دوست بھی رہے۔ لیکن کسی نے اس کا ساتھ نہیں دیا۔ اُس نے خود شادی نہیں کی اور جب اس کے قریبی دوستوں نے یکے بعد دیگرے شادی رچالی تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تنہائی کے احساس نے اور زیادہ شدت اختیار کرلی۔ اُس کے قریبی دوست (روڈ) کو اس سے آخری ملاقات میں غیر معمولی اجنبیت کا احساس ہوا اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ ایسے ملک سے آیا ہے۔ جہاں آدمی بستے نہ ہوں۔ جب اس کے دوست کی منگنی کی خبر اس کو ملی تو نیٹشے نے کچھ خیالات نظم کیے اور اپنے خط میں شامل کیے۔ ان کا ماحصل یہ ہے کہ ایک پرندہ اپنے ساتھی کو اپنی طرف مائل کرنے کے لیے میٹھے سروں میں آواز دیتا ہے۔ ادھر ایک راہی کھڑا کھڑا سنتا ہے۔

"نہیں راہی نہیں، میرے بولوں سے تجھ کو میرا سلام مقصود نہیں، تجھ کو آگے جانا ہی ہوگا اور میرے بول تو کبھی بھی نہ سمجھ پائے گا۔" اور پھر لکھتا ہے:

"شاید میرے اندر ایک ناگوار خلا ہے۔ میری آرزو اور احتیاج کچھ دوسرے ہی قسم کے ہیں۔ میں نہ ان کو بیان کرسکتا ہوں اور نہ ان کو سمجھا سکتا ہوں۔"

نیٹشے کی شخصیت اور اسکی تعلیم پر ایک غائر نظر ڈالنے کے بعد اقبال اس کو ایک ایسا مجذوب فلسفی قرار دیتے ہیں۔ "جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کرسکا اس لیے اس کے فلسفیانہ افکار نے اس کو غلط راستہ پر ڈال دیا۔" بعد میں جب اقبال کو مذہبی و صوفیانہ عوالم کی موجودہ نفسیاتی بحثیں مایوس کرتی ہیں تو ان کی نگاہ بے اختیار نیٹشے پر پڑتی ہے۔ یہاں انکو ایسا مفکر ملتا ہے جس کا جنون بھی عقل کے لیے سازگار معلوم ہوتا ہے۔ جنون اور عقل کی اس آمیزش سے یہ بہت ممکن ہے کہ وہ مذہب اور صوفیت کو سمجھنے کا نیا راستہ ڈھونڈ نکالتا۔ لیکن صحیح راہنما نہ ملنے کی وجہ سے اس

کی زندگی ناکام رہی۔ اس ناکامی کا سبب ان کے خیال میں وہ ورثہ بھی ہے جو شوپنہاور، ڈارون اور لانگے (Lange) سے ملا تھا۔

(خطبات۔ کیا مذہب ممکن ہے؟)

جب جذب و استغراق کی بات نکلے تو دیکھنا یہ ہے کہ "ہم مشرقیوں" کے پاس جذب کا کیا مقام ہے۔ جذبہ کی کیفیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب تجلیاتِ الٰہی کا بوجھ عقل نہیں اٹھا سکتی اور خارجی و سماجی عالم سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ کیفیت عارضی بھی ہو سکتی ہے اور مستقل بھی۔ خواہ ہم اس کو کسی اعتبار سے کیوں نہ دیکھیں نٹیشے کی جنون کی حالت جذب کی کیفیت سے کوئی مماثلت نہیں رکھتی۔ نہ اس کے "لا" میں "الا" کا امکان مضمر نظر آتا ہے۔ سرمد کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کلمہ کو لاالٰہ پر ختم کر دیا تھا اور "الا" نہیں کہا اور یہ عذر پیش کیا کہ وہ ابھی تک "لا" ہی کے مقام پر ہیں۔ لیکن صوفی جانتا ہے کہ لا میں الا مضمر ہے۔ اور اس کی اپنی کوشش سے لا سے الا تک عبور ممکن نہیں۔ جب تک کہ "ادھر" سے اشارہ نہ ہو۔ بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نٹیشے خدا کو کھو کر خدا سے انتقام لینا چاہتا تھا اور خدا کا بدل تلاش کرنے میں اس نے اپنی پوری قوتِ فکر صرف کی ہے۔ اس کا دائمی تکرار کا تصور ہو یا فوق البشر کا یا DIONYSIUS کا تصور، انہیں وہ خدا ہی کے بدل کے طور پر پیش کرتا ہے۔ لیکن اس کوشش میں اس کے یہ بنیادی تصورات ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ فوق البشر تو مستقبل کی امید ہے اور ایسے وجود کے انتظار کی طرف رہبری کرتا ہے جو ابھی وجود میں نہیں آیا لیکن دائمی تکرار کسی نئے مستقبل کو روا نہیں رکھتی اور مستقبل کو ماضی میں بدل دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نٹیشے کے بنیادی تصورات نے

مغربی فکر کو متاثر نہیں کیا۔ جس چیز نے متاثر کیا وہ اسکی فکر کا انقلابی ولولہ ہے۔

نیٹشے کی فکر کو سمجھنے کے لیے ڈایونیسس کے مقام کو جاننا بہت ضروری ہے، کیونکہ اس کو نیٹشے نے عیسائی فکر کی نفی میں جس کا محور حضرت عیسیٰ ہیں پیش کیا ہے۔ ڈایونیسس کی دنیا ابدی تخلیق اور ابدی تخریب سے عبارت ہے۔ وہ خیر و شر سے ماورا ہے۔ انسان کے دکھ اور درد کے معنی کیا ہیں؟ عیسائی پس منظر میں یہ عبوری حیثیت رکھتے ہیں اور وہ پیش خیمہ ہیں حیاتِ ابدی کا۔ لیکن نیٹشے کے نقطۂ نظر سے آدمی میں یہ طاقت ہے کہ زندگی کی خاطر بڑی سے بڑی تکالیف اٹھائے۔ عیسائیت میں خدا مصلوب ہو کر دنیا پر پھٹکار بھیجتا ہے۔ ڈایونیسس ٹکڑے ٹکڑے ہونے کے بعد بھی دوبارہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ اور ہر تباہی کے بعد پھر عود کرتا ہے۔ وہ دنیا کے مقابل ایک اثباتِ مطلق ہے۔ ہاں یہ ایسا خدا نہیں جس کی پرستش کی جائے۔

نیٹشے تو ایک ایسی آگ ہے جو اخلاق و مذہب کے "بنائے کہنہ" کو جلا دینے کے درپے ہے۔ ہم کو اسکی شخصیت کی سب سے بہتر عکاسی اس چھوٹی سی خوبصورت نظم میں ملتی ہے جو اس نے اپنے متعلق لکھی ہے:

"ہاں میں جانتا ہوں کہ میں آیا کدھر سے ہوں۔ جلتے ہوئے شعلے کے مثال میں جلتا ہوں اور خود کو جلا ڈالتا ہوں۔ جس شے کو بھی میں ہاتھ لگاتا ہوں وہ نور بن جاتی ہے اور جس سے میں کنارہ کرتا ہوں وہ خاکستر ہو جاتی ہے۔ بلا شبہ میں ایک شعلہ ہوں۔"[1]

---

[1] نیٹشے کی زندگی اور تعلیم پر سب سے جامع کتاب کارل یاسپرس نے لکھی ہے۔

K. JASPERS: NIETZSCHE - BERLIN, 1950.